

Os simbolismos dos animais com chifres em bestiários ingleses

Marcelo Cardoso Amato

Dissertação de Mestrado em História Medieval

Maio, 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Medieval, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor Bernardo Vasconcelos e Sousa e coorientação do Prof. Doutor Pedro Chambel.

AGRADECIMENTOS

Em rápidas palavras, devo agradecimentos pela conclusão de mais uma etapa da vida acadêmica e pelo apoio incondicional primeiramente à minha avó Rosina Pereira Jorge Cardoso e ao meu tio Ronie Cardoso Filho.

Também devo agradecer aos professores Bernardo Vasconcelos e Sousa e Pedro Chambel pela oportunidade e privilégio de suas orientações, ideias e esclarecimentos.

À professora Maria Angélica Varandas também agradeço o auxílio prestado durante as investigações.

E igualmente aos familiares e amigos presentes nos últimos dois anos um muito obrigado.

OS SIMBOLISMOS DOS ANIMAIS COM CHIFRES EM BESTIÁRIOS INGLESES

MARCELO CARDOSO AMATO

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE: Bestiários, chifres, animais, Idade Média, simbolismo.

Esta tese tem como objetivo identificar e analisar os simbolismos dos animais com chifres no imaginário da Idade Média, focando na produção cultural da Inglaterra a partir dos bestiários, códices que apresentam narrativas polissêmicas, uma vez que abordam características naturais dos animais e que também podem ser acompanhadas por mensagens alegóricas ou edificantes.

Os animais com chifres presentes nos manuscritos dos bestiários servem como comprovativo de que tais documentos podem ser interpretados como relevantes suportes da doutrina da Igreja e que os chifres permanecem como símbolos do poder espiritual e secular no período medieval, tal como eram interpretados em tempos pré-cristãos.

THE SYMBOLISM OF HORNED ANIMALS ON ENGLISH BESTIARIES

MARCELO CARDOSO AMATO

ABSTRACT

KEYWORDS: Bestiaries, horns, animals, Middle Ages, symbolism.

This thesis aims to identify and analyze the symbolism of horned animals in the imagery of the Middle Ages, focusing on the cultural production of England from the bestiaries, codices that present polysemic narratives, since they describe natural characteristics of the animals and can also be accompanied by allegorical or enlightening messages.

Horned animals in the bestiaries manuscripts serve as proof that such documents can be interpreted as relevant supporters of Church doctrine and that horns remain as symbols of spiritual and secular power in the medieval period, as interpreted in pre-Christian times.

ÍNDICE

Introdução	p. 1
Capítulo I: Sobre os bestiários medievais	p. 7
Capítulo I.1 O contexto de produção dos bestiários	p. 7
Capítulo I.2 O imaginário medieval e os bestiários	p. 10
Capítulo I.3 O corpus documental	p. 12
Capítulo II. Os animais com chifres e seus simbolismos	p. 16
Capítulo II.1: Íbex e antílope: os dois Testamentos	p. 16
Íbex	p. 16
Antílope	p. 20
Capítulo II.2: Cervo nobre e psicopompo	p. 22
O cervo como símbolo de Cristo	p. 22
O cervo nas iluminuras dos bestiários medievais	p. 25
O cervo como símbolo de animal psicopompo	p. 26
O cervo como símbolo dos membros da Igreja	p. 28
O uso do cervo na medicina medieval	p. 31
A presença do cervo na caça medieval	p. 33
Capítulo II.3: O Chifre da salvação: o unicórnio	p. 35
As origens clássica e hebraica da narrativa do unicórnio	p. 35
A alegoria da caça ao unicórnio	p. 39
A busca pelo chifre do unicórnio e suas funções práticas	p. 43
O unicórnio como símbolo da morte e da vaidade	p. 44
Capítulo II.4: Os bovinos sacrificiais	p. 48
Os bovinos em tempos antigos	p. 48
Os bovinos nos bestiários medievais	p. 49
Os bovinos como símbolos do sacrifício	p. 50
A figura bovina como símbolo de São Lucas	p. 52
Bovinos nas histórias de outros santos	p. 56

As iluminuras dos bovinos nos bestiários medievais	p. 57
Capítulo II.5: O rebanho de Cristo: o carneiro, a ovelha e o <i>Agnus Dei</i>	p. 61
Símbolos de sacrifício	p. 62
Ovídeos como símbolo dos fiéis	p. 66
Ovídeos como símbolo dos apóstolos	p. 69
O lobo	p. 70
Capítulo II.6: Cabras, cabras selvagens e cabritos	p. 72
A visão da cabra	p. 73
A cabra selvagem	p. 76
Cabrito	p. 78
Capítulo II.7: O bode e as representações dos pecados	p. 81
O bode e a luxúria	p. 81
O bode em rituais religiosos	p. 84
Os sátiros	p. 85
Companheiros de pecado: o bode, o burro, o macaco e a coruja	p. 88
O bode, a coruja e o antissemitismo	p. 90
Considerações finais	p. 95
Lista de figuras	p. 98
Fontes e Bibliografia	p. 101

INTRODUÇÃO

Desde tempos muito remotos os chifres são encarados pela mentalidade do homem como símbolos, e provavelmente a associação mais antiga se deu entre eles e as fases da lua, justificada pela semelhança entre os formatos dos chifres e do satélite natural do nosso planeta, “the horn in the night sky” (DIBBON-SMITH, s/d, p. 34). Neste sentido, Dibbon-Smith apresenta que o provável exemplar mais antigo que representa a relação entre os chifres e as fases da lua data de 25 a 30 mil anos antes de nossa era, numa gravura encontrada no sítio de Isturitz, na França, que mostra entalhes dos ciclos lunares junto à figura de um corpo com chifre, identificado como sendo a abstração de um íbex (Figura 1) (DIBON-SMITH, s/d, p. 33).

Percebe-se a partir desse exemplo que precocemente na história da humanidade os animais com chifres foram relacionados simbolicamente com a passagem do tempo, notadamente a partir do desenvolvimento do calendário lunar durante a Revolução Neolítica e, por extensão, os chifres tornaram-se símbolos da regeneração da vida.

A partir destes simbolismos são desenvolvidas representações femininas junto a um chifre ou animal chifrudo, relacionando o chifre à regeneração pelo tempo e a mulher, por sua vez, pela regeneração através da fecundidade. É o caso, por exemplo, da Vênus de Laussel (Figura 2), encontrada na região francesa de Les Eyziers e datada de cerca de 20 mil anos antes de nossa era (DIBON-SMITH, s/d, p. 34).

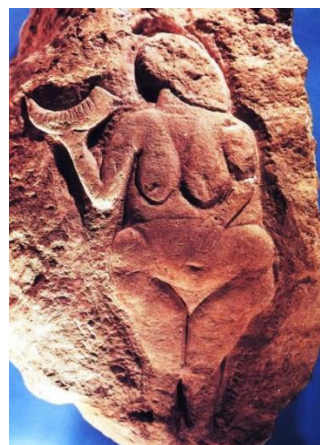


Figura 1: Gravura dos ciclos da lua junto a um íbex, França, c. 25 – 30.000 a.C. (DIBON-SMITH, s/d, p. 33); **Figura 2:** Vênus de Laussel, França, c. 20.000 a.C. (DIBON-SMITH, s/d, p. 34).

Os chifres, até então relacionado às fases lunares e à passagem do tempo, com o decorrer da História foram se tornando símbolos mais complexos. Chevalier apresenta o

sentido primitivo do chifre como símbolo da elevação e do poder espiritual em diferentes culturas da Antiguidade, aludindo às figuras de Amón, o deus egípcio chamado no Livro dos Mortos de “Senhor dos chifres”, justificando o nome da pedra “Chifre de Amón”, citada por Solino (Solino, *El Erudito*, 46 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 395); Apolo-Karneios, representado com chifres de carneiro; Shiva, quem costumeiramente é apresentado junto a um touro branco de nome Nandi, entre outros (CHEVALIER, 1986, p. 389).

Uma das hipóteses para entender o uso dos chifres na representação do poder é pela observação dos antigos sobre o poder destrutivo dos chifres nos animais (MELLINKOFF, 1970, p. 3).

Mellinkoff também apresenta divindades egípcias, mesopotâmicas, hititas, gregas, etruscas, gaulesas, celtas, budistas, escandinavas, entre outras, que são representadas com chifres ou como animais chifrudos, entendendo que na história da religiosidade estes elementos representam de fato o poder e a honra, tornando-se, por tanto, um elemento apotropaico (MELLINKOFF, 1970, p. 3), ou seja, usado como defesa contra forças maléficas. Por isto, não é de se estranhar a existência de antigos capacetes – provavelmente de uso cerimonial – com chifres, como o Capacete de Waterloo, ou os dinamarqueses Capacetes de Viksø.

Tal poder, também relacionado ao espiritual, pode ser conferido na tradição hebraica, como atestam passagens bíblicas. Encontra-se nos Salmos: “Nele [em Iahweh] me abrigo, meu rochedo, meu escudo e meu chifre salvador, minha cidade forte. Seja louvado [...]” (Sl, 18(17): 3). O povo hebraico utilizava os chifres também em cerimônias religiosas, como lido no texto do Êxodo: “Farás o altar de madeira de acácia; com cinco côvados de comprimento e cinco côvados de largura, o altar será quadrado; a sua altura será de três côvados. Dos quatro lados farás levantar chifres, que formarão uma só peça com o altar; e o cobrirás de bronze” (Ex, 27:1-2).

Charbonneau-Lassay converge com a interpretação do chifre como símbolo do poder, considerando as representações da força e do poder como elementos comuns entre os diferentes animais chifrudos (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 268).

Aceitando que do poder deriva a abundância (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 273), justificam-se as inúmeras figuras de divindades representadas com chifres ou segurando cornucópias – vasos em formato de chifres bastante presentes nas tradições clássicas. A alegoria da cornucópia procede da história de Amaltea, a cabra que alimentou Zeus enquanto criança com a ajuda das ninfas Adraste e Ida (FERRO,

1996, p. 121) e, em agradecimento, a divindade as presenteou com um dos chifres da cabra, agora capaz de conceder em fartura os bens terrenos (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 273).

A relação entre o símbolo do chifre e a abundância é legada aos egípcios helenizados de Alexandria (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 273), aos romanos, que simbolizam a divindade da Fortuna segurando uma cornucópia (Figura 3), e também aos celtas, que usam o chifre como símbolo da abundância e da fertilidade, sendo o caso mais evidente o de Cernunnos, a divindade céltica da fertilidade e senhor dos animais que é imaginada como tendo chifres (Figura 4).



Figura 3: Deusa Fortuna segurando cornucópia, Império Romano, séc. II a.C. (Disponível em: <http://www.mfa.org/collections/object/tyche-fortuna-151190>); **Figura 4:** Cernunnos no Pilar dos Barqueiros, Gália, séc. I (Disponível em: <http://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/pilier-des-nautes.html>).

A ascensão do Cristianismo, que Dibon-Smith considera como “the culmination of a long struggle fought mostly against the established pagan religions which reached far back into antiquity and which practised various forms of sacrificial and fertility rituals” (DIBON-SMITH, s/d, p. 41), não significou a exclusão desses simbolismos dos chifres, como poderia ser suposto. Pelo contrário, com o desenvolvimento do pensamento Cristão, os simbolismos antigos foram adaptados a um novo imaginário.

Na Bíblia os chifres são usados como elementos de metáforas, simbolizando a glória, a dignidade, o poder, a honra, a vitória, a liderança, a coragem, a proteção, a salvação, entre outros (MELLINKOFF, 1970, p. 76) e, por esta razão, durante a Idade Média não causava estranheza figuras como Moisés serem representadas com chifres.

Atesta-se isso a partir do Novo Testamento e suas narrativas sobre os chifres ou animais com chifres. Neste sentido, o Novo Testamento não se apresenta como um elemento de ruptura com o Velho no que diz respeito aos simbolismos dos chifres, notando que esses elementos continuam a ter uma carga simbólica relacionada ao poder. Assim como acontece na passagem dos Salmos (Sl, 18(17): 3), no Livro do Apocalipse o poder de Deus também é simbolizado pelos chifres: “Com efeito, entre o trono com os quatro Viventes e os Anciãos, vi um Cordeiro de pé, como que imolado. Tinha sete chifres e sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus enviados por toda a terra” (Ap, 5:6).

Mas os chifres podem representar o poder de bons personagens e também poderes maléficos, remetendo-se, por exemplo, à passagem bíblica de Daniel:

“Quis, então, saber a verdade acerca da quarta fera, que era diferente de todas as outras, extremamente terrível, com dentes de ferro e garras de bronze, que comia e triturava, e depois calcava aos pés o que restava; e também sobre os dez chifres que estavam na sua cabeça – e o outro chifre que surgiu e diante do qual três dos primeiros caíram, esse chifre que tinha olhos e boca que proferia palavras arrogantes [...]. Estava eu contemplando: esse chifre movia guerra aos santos e prevalecia sobre eles [...]” (Dan, 7:19 – 21).

Também no texto do Apocalipse percebe-se a relação do chifre com o poder do mal: “Vi então uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo” (Ap, 13:1). No trecho, tal besta possui o número imperfeito de chifres, não correspondendo aos sete chifres, “que são os sete Espíritos de Deus” (Ap, 5:6) (FERRO, 1996, p. 121).

Sendo assim, é plausível a hipótese de que o chifre manteve-se na tradição Cristã como emblema do poder, seja do poder do bem ou do poder do mal, sendo esta uma das razões para representar o diabo com um par de chifres.

Também parece ser um argumento para atestar a manutenção dos simbolismos dos chifres na Idade Média quando apresentada a figura de Moisés chifrudo (Figura 5). Metford explica que existe a confusão na tradução do trecho de Ezequiel (34:29) que, ao invés de ser transcrito na Vulgata como “ele ignorava que a pele do seu rosto resplandecia”, é transcrito como se Moisés tivesse chifres (METFORD, 1983, p. 176), mesmo que São Jerônimo (347 – 404) não indique nas suas obras uma crença de que o libertador dos hebreus possuísse chifres verdadeiros e, no caso de seus *Comentários de*

Ezequiel, o escritor entende o sentido de “chifrudo” como “glorificado” (MARQUEZ, 2014, p. 6). Para Mellinkoff, a tradução do hebreu “*qeren*” para o latim “*cornuta*” foi uma escolha consciente de São Jerônimo (MELLINKOFF, 1970, p. 77). Inspirados pela leitura da Vulgata, que foi a principal versão da Bíblia durante a Idade Média, os artistas aderiram à representação artística do Moisés chifrudo a partir do século XI, sendo o exemplar mais antigo na Paráfrase do Pentateuco e Joshua de Elfrico de Eysham (955 – 1010), produzido na Cantuária por volta de 1050 (MELLINKOFF, 1970, p. 15).

Não é possível, portanto, considerar os chifres durante a Idade Média única e exclusivamente como emblema do diabo. Assim, parte-se da proposição que os chifres e animais com chifres podem possuir conotações simbólicas positivas, sendo inclusive símbolos de diferentes santos. São Cornélio (? – 251), por exemplo, é representado – talvez não só pela alusão ao seu nome – carregando um chifre em sua mão em diferentes manuscritos medievais (Figura 6), e também são representados junto a animais chifrudos os santos Eustáquio (? – 118), Lucas Evangelista (? – 84), entre outros.



Figura 5: Moisés chifrudo no *The Shaftesbury Psalter*, Inglaterra, séc. XII (British Library, *Landsdowne MS 383*, f. 15r. Disponível em:

<http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/illmanus/landmanucoll/t/011lan000000383u00015000.html>);

Figura 6: São Cornélio em Livro de Horas, Gante, séc. XV (*Walters Manuscript, W. 170*, f. 159v.

Disponível em: <http://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W170/description.html>).

Logo, não há dúvida de que os chifres durante o período medieval continuaram a ter uma forte carga simbólica. Durante este período os chifres foram usados com diferentes finalidades, como elementos alegóricos em narrativas de diversos gêneros; como contentores da tinta usada nos manuscritos (Figura 7) – lembrando também o episódio bíblico no qual o profeta Samuel (1064 a.C. – 1012 a.C.) unge o Rei David com o óleo depositado num chifre (1 Sam, 16:13) – e até na inspiração para a criação de

diferentes chapéus, como a coroa papal e certas mitras usadas pelo clero (Figura 8), o *Hennin* – chapéu usado pela nobreza durante a Alta Idade Média (Figura 9) –, o *pileum cornutum*; entre outros, todos que lembram o formato de um chifre.



Figura 7: São Marcos na *Bíblia de Worms*, Renânia, séc. XII (Harley MS 2804, f. 188v. Disponível em: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7860>); **Figura 8:** Papa e membros do clero com chapéus em formato de chifres, Itália, séc. XIII (MS I, f. 79r. Universidade de Siracusa. Disponível em: <https://library.syr.edu/extsites/mm/manuscript1.php#citation>); **Figura 9:** *Hennin*, na obra *Alegoria do Amor Verdadeiro*, de Hans Memling, séc. XV (Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/437059>).

As principais fontes de conhecimento do imaginário sobre os animais da Idade Média Cristã são os bestiários e, por isso, eles são considerados os documentos basilares a serem analisados nesta pesquisa, na tentativa de responder perguntas como: Quais os simbolismos dos animais com chifres em bestiários ingleses?, remetendo aqui a um recorte espacial que sugere a Inglaterra como a principal produtora dos bestiários (RESL, 2011, p. 11).

Partindo do princípio que a Idade Média não ignorou o conhecimento clássico sobre os animais e já anunciando autores como Plínio, o Velho (23 – 79) ou Cláudio Eliano (175 – 235) como produtores de obras fundamentais para o desenvolvimento do gênero do bestiário, analisa-se a existência, em relação aos textos que originaram os bestiários, de maiores permanências ou maiores rupturas dos simbolismos dos animais com chifres.

Como um pormenor, também adverte-se que não só os animais que na natureza possuem chifres são levados em consideração na análise das narrativas e iluminuras dos

bestiários. Também são importantes aqui os animais que assim são representados, como o exemplo da pantera, que é ilustrada em documentos medievais com chifres, ainda que isso não possa ser encontrado na natureza. E, além destes, outros animais devem ser levados em conta e mesmo que não possuam chifres nas suas representações ou na natureza, são bastante relacionados com os animais que possuem, como o exemplo do cordeiro, que possui um simbolismo bastante ligado a seus genitores, a ovelha e o carneiro.

Com o objetivo de responder a estas problemáticas e ainda a outras, que seguramente surgirão no decorrer deste trabalho, cabe antes tecer considerações sobre o desenvolvimento dos bestiários, sua importância para o estudo do imaginário da Idade Média e apresentar as fontes que aqui foram selecionadas para análise.

Capítulo I: Sobre os bestiários medievais

Capítulo I.1: O Contexto da produção dos bestiários

“Creio que não haja nenhuma coisa visível e corporal que não signifique algo de incorpóreo e de inteligível” (João Escoto Erígena, *De divisione naturae* V, 3, PL 122, col. 865 – 866 apud ECO, 2014, p. 119). Nesta frase, o filósofo irlandês João Escoto Erígena (810 – 877), teórico importante do Renascimento Carolíngio, traduz uma imagem bastante característica da Idade Média. Durante esse período o homem buscou conhecer Deus e o mundo a partir daquilo que via em seu redor, dando significado às coisas da natureza e transformando os animais em alegorias.

Hugo de São Vitor foi outro teórico medieval que apresentou ideias convergentes com as de Erígena, acreditando que os objetos visíveis são usados para explicar os invisíveis a partir de elementos simbólicos (Hugo de São Vitor, *Hierarchiam coelestem expositio*, PL 175, col. 978 e 954 apud ECO, 2014, p. 121).

Nas duas proposições é visível a preocupação em relacionar as coisas invisíveis com as visíveis e, como instrumento de possibilitar a equação, o ser humano desenvolveu os processos das alegorias ou simbologias.

Esse processo não é exclusivo desse momento, mas durante a Idade Média aparece junto a um imaginário específico e se espalha pela Europa na forma de vitrais, decorações de pias batismais, portais, misericórdias, canções, manuscritos e suas narrativas e iluminuras e diversos outros objetos e formas de criação artística que poderiam dar suporte a tais alegorias, incluindo os mais relevantes para esta pesquisa: os bestiários.

Pode-se dizer que os bestiários foram produzidos em meio a mudanças bastante significativas na Europa do século XII. No cerne dessas mudanças estavam as ações da Igreja, que representava um ponto de coesão entre os grupos desse continente. Spina aponta que “as grandes criações do espírito medieval – na arte, na literatura, na filosofia – são frutos de uma coletividade que ultrapassa fronteiras nacionais” (SPINA, 2007, p. 12). Isto é, embora divergissem política e culturalmente, os reinos europeus durante a Idade Média compartilhavam entre si a fé Cristã.

A Inglaterra, considerada a principal produtora de bestiários, durante o século XII vive junto com o resto da Europa um renascimento, conceito que, quando não relacionado com a Itália de Petrarca (1304 – 1374) e Giotto (1267 – 1337), pode

desarticular a ideia da Idade Média como uma “espessa noite gótica”, definição dada por François Rabelais (1483 – 1553), compartilhada por seus contemporâneos do século XVI e reafirmada pelos iluministas, que interpretam a Idade Média como um período decadente em relação à Antiguidade Clássica.

As novidades da tecnologia que foram desenvolvidas e aprimoradas desde o século X, tal como novas formas de tração animal ou a charrua, proporcionaram um maior aproveitamento das terras e consequentemente uma economia mais estável e dinâmica, com um gradual crescimento populacional.

Mas não é apenas no âmbito tecnológico que podem ser percebidas mudanças nesse período. Sobre o desenvolvimento cultural, Briggs afirma que a partir da dedicação dos eruditos em desenvolver pensamentos cada vez mais complexos, o período pode ser considerado como de um renascimento intelectual e artístico (BRIGGS, 1994, p. 71).

Na Inglaterra, tais mudanças foram possíveis a partir da invasão Normanda de 1066, liderada por Guilherme, o Conquistador (1028 – 1087), que trouxe as discussões culturais e inovações de diferentes áreas do conhecimento do continente até a ilha (FUNCK, 2013, p. 44). Esse episódio anexou o reino num circuito cultural e levou para a ilha tradições francesas como as miniaturas iluminadas ou o sistema feudal.

O estreitamento da relação cultural entre França e Inglaterra tornou-se possível depois que os escandinavos, liderados pelo rei Rollo (846 – 932), se estabeleceram no norte da França, no território cedido por Carlos, o Simples (879 – 929), que ficou conhecido como Normandia. Esses homens vindos do norte “bem ligeiro se acostumaram à língua francesa e à religião cristã e foram os mais ferrenhos defensores das reformas religiosas implantadas pelo Papa Gregório VII (papa de 1045 até 1046)” (FUNCK, 2013, p. 38). Também parece que a partir dessa movimentação dos normandos, o Cristianismo fortaleceu suas raízes na Inglaterra, o que de certa forma possibilitou a produção dos bestiários.

Segundo Funck, a tradição do cristianismo chegou na Inglaterra cedo e, no início do quarto século, já havia uma igreja cristã bem estabelecida (FUNCK, 2013, p. 21), tendo como exemplo no início do século IV a existência de um mártir cristão inglês: Santo Albano (? – 304).

O processo de expansão da influência e poder da Igreja é ancorado especialmente pelo desembarque do chamado apóstolo dos ingleses, Santo Agostinho da Cantuária (? – 604) no final do século VI e com a fundação de um mosteiro no lugar

onde seria mais tarde edificada a catedral da Cantuária (THOMPSON, 1972, p. 228), episódio decorrente do casamento da filha do rei anglo-saxão Etelberto de Kent (560 – 616) com Chariberto, rei merovíngio dos francos, povo que já havia sido cristianizado (FUNCK, 2013, p. 26).

O setor da Igreja que mais se relaciona com a produção dos bestiários e outros manuscritos da Idade Média é representado pelos mosteiros. Sobre isso, Souza e Barbosa argumentam que a partir do estabelecimento dos reinos bárbaros na Europa os líderes religiosos começaram a assumir outras funções, enquanto o movimento inverso também aconteceu, sendo os nobres investidos em funções religiosas, levando à “indisciplina clerical, acompanhada de relaxamento moral e incompetência em matéria doutrinal” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 15).

Como consequência da movimentação dos povos bárbaros a partir do século IX, a resposta dada pela Igreja para esse episódio veio a partir do aparecimento de várias novas ordens monásticas inspiradas por monges eremitas como Santo Antão (251 – 356) e especialmente pela fundação do mosteiro de Monte Cassino, entre Roma e Nápoles, no século VI, por São Bento de Núrsia (480 – 547).

A primeira ordem fundada a partir do século IX foi Cluny, em 910 pelo abade Bernon (850 – 927) junto com Guilherme I da Aquitânia (875 – 918), e em sequência foram fundadas a de Camaldoli, na Itália em 1020, a Cartuxa, fundada em 1086 por São Bruno (1030 – 1101), ou ainda a de Cister, fundada em 1098 em Cîteaux, na região da Borgonha.

O mundo religioso da Inglaterra era bastante numeroso. Mortimer, sobre o século XIV, quando os mosteiros e suas ordens já haviam perdido parte de sua influência, aponta a semelhança entre o número daqueles que rezam com aqueles que lutam, considerando que existem cerca de 650 mosteiros em 1348 na Inglaterra e cerca de trinta mil pessoas ligadas ao clero (MORTIMER, 2008, p. 46).

Em comparação com os monges irlandeses, menos ligados aos costumes romanos e com maior aptidão ao zelo missionário (THOMPSON, 1972, p. 231, tradução nossa), “os monges ingleses são mais sedentários; gostam de dedicar-se, em modestas casas de campo em torno da igreja, ao estudo de letras clássicas” (CARPEAUX, 2011, p. 193), o que ajudou na conservação das obras greco-romanas que formaram a base da produção dos bestiários.

Além da conservação de obras clássicas nas bibliotecas monásticas, outra função de destaque dos mosteiros era a produção dos manuscritos e, para esta pesquisa, cabe

fazer referência à produção dos bestiários e de que forma o imaginário medieval influenciava o desenvolvimento deste gênero.

Capítulo I.2: O imaginário da Idade Média e os bestiários

Para Le Goff, embora o termo “imaginário” remeta à imaginação, a história do imaginário estuda a criação e desenvolvimento de imagens presentes em determinada sociedade, imagens resultantes da mentalidade, da cultura e da sensibilidade de um grupo (LE GOFF, 2011, p. 13). As “imagens” a que o historiador francês se refere não tratam apenas da iconografia e englobam também as imagens mentais, como coloca Franco Júnior, que define o imaginário como um “conjunto de imagens, verbais e visuais, que uma sociedade ou um segmento social constrói com o material cultural disponível para expressar sua psicologia coletiva” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 183).

Uma das ferramentas mais importantes do imaginário medieval é a formação de alegorias ou simbolismos. Existe na modernidade, em contraste com as tradições grega e medieval, uma distinção entre alegorismo e simbolismo (ECO, 2014, p. 111), embora no contexto dos bestiários tais conceitos sejam sinônimos.

Eco escreve que um dos processos mentais típicos de um homem medieval é a visão simbólico-alegórica do universo. De acordo com o semiólogo italiano, o homem medieval vivia cercado de imagens polissêmicas, onde “um leão não era só um leão, uma noz não era só uma noz, um hipogrifo era real como um leão porque, como este, era signo, irrelevante existencialmente, de uma verdade superior” (ECO, 2014, p. 104).

No que diz respeito ao Cristianismo, o processo da alegoria aparece desde o princípio da religião, que “fizera-o por motivos prudenciais, escondendo, por exemplo, a figura do Salvador sob a aparência do peixe, para fugir, através da criptografia, aos riscos de perseguição” (ECO, 2014, p. 107). Federlin concorda com o ponto de vista de Eco sobre a antiguidade do processo alegórico no Cristianismo e argumenta que ele se inicia com as tentativas dos filósofos do Cristianismo em buscar e interpretar significados de Deus em aspectos do mundo secular (FEDERLIN, 2014, p. 5).

Dito isto, acorda-se que grande parte das alegorias medievais são baseadas nos animais, sejam eles reais ou fantásticos. A presença constante dos animais na vida do homem medieval é inquestionada, sendo eles usados em diferentes âmbitos, como na produção agrícola, nas dietas medievais, nas vestimentas, nas atividades de caça ou falcoaria, na produção cultural, na heráldica, na medicina, na religião e também na

construção do imaginário, campo que engloba todas essas esferas a partir da hierarquização e transformação dos animais em alegorias. Parte-se do pressuposto que, no cosmos Medieval, Deus comunicava com os homens em símbolos, e que o uso dos animais como símbolos dependia da visão segundo a qual todas as coisas vivas tinham alguma associação com Deus e que o mundo físico seria uma expressão do pensamento divino (PAGE, 2011, p. 33 In: RESL, 2011). Le Goff aceita a importância dos animais no universo medieval e considera o mundo animal como um espelho que Deus oferece ao homem (LE GOFF, 2009, p. 182).

Como resultado, os bestiários medievais representam para o historiador um suporte importante onde podem ser encontradas formações narrativas que tratam os animais como alegorias, assim como um repertório essencial da influência dos pensadores do início do Cristianismo e ainda anteriores.

Pode-se apresentar que um bestiário é um manuscrito produzido a partir de diferentes fontes sobre elementos da natureza, especialmente animais, que são usados para compor moralizações e interpretações alegóricas sobre seus comportamentos com objetivos de fortalecer o ensinamento da doutrina Cristã numa época de conflito constante entre as virtudes e os vícios.

Spina, quando faz a classificação da literatura da Baixa Idade Média, período que para o autor corresponde do século XII ao século XV, define que os bestiários estão presentes no tipo de literatura empenhada, “no sentido em que uma intenção pedagógica, didática, apologética, missionária, edificante, preside à sua elaboração” (SPINA, 2007, p. 21) e, também nesse sentido, Le Goff, ao montar um inventário do maravilhoso na Idade Média, considera o bestiário como sendo uma via literária de propagar o fantástico e que contém o “maravilhoso simbólico e moralizante” (LE GOFF, 1994, p. 60).

Mas é válido apontar que muitas das narrativas não acompanham qualquer moralização ou elemento alegórico, descrevendo particularidades de cada animal como sua aparência ou hábitos, não tendo qualquer relação com a função doutrinária, como certificam Hassig (1995, p. xvii) e Federlin (2014, p. 21).

Ainda para não limitar o conceito de bestiário, deve-se colocar que não eram só animais que protagonizavam as narrativas. Plantas, pedras, partes do corpo humano e também etapas da vida, como a infância ou velhice eram narradas e, neste mesmo sentido, cabe sublinhar que, durante o período Medieval, o termo animal era usado para se referir a todos os seres que respiravam, se moviam e estavam vivos de alguma forma,

incluindo nessa categoria também os humanos (RESL, 2011, p. 3), ainda que os humanos fossem considerados em uma hierarquia superior aos outros animais, que são excluídos da salvação e eram vistos ainda com desconfiança devido às suas associações aos antigos cultos pagãos (PAGE, 2011, p. 30 In: RESL, 2011).

Capítulo I.3: O Corpus documental

Nesta pesquisa serão usados diferentes bestiários para tentar responder às problemáticas propostas. Alguns dos bestiários são de utilidade para análise das iluminuras, aqui entendidas como fontes históricas de tanta importância quanto o texto (ERCOLE, 2016, p. 135), sendo elas criadas pelos mesmos processos artísticos, filosóficos, morais e ideológicos que o texto escrito (VARANDAS, 2014, p. 45).

Os bestiários aqui utilizados são todos da segunda família, de acordo com a classificação de 1928 feita por M. R. James, o primeiro a fazer a classificação dos bestiários a partir das influências e estruturas dos manuscritos, e por McCulloch, que revisou essas categorizações em finais dos anos 50 e início dos anos 60 do século XX.

Compõem o corpus documental deste trabalho:

- 1) *Bestiário de Aberdeen* (Aberdeen University Library, *MS 24*). Produzido no Norte da Inglaterra cerca de 1200.
- 2) *Bestiário de Cambridge* (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26*). Produzido no Norte da Inglaterra, de acordo com White, em 1130 (WHITE, 1984, p. 230) e entre 1200 e 1210 de acordo com Hassig (HASSIG, 1999, p. 212) e Varandas (VARANDAS, 2006, p. 17).
- 3) *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764*). Produzido em Salisbury entre 1240 e 1250.
- 4) *Bestiário Add. 11283* (British Library, *Add. MS 11283*). Produzido em local próximo de Chester, cerca de 1170.
- 5) *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*). Produzido na Inglaterra Central ou do Norte, cerca de 1200 e 1210.
- 6) *Bestiário de Rochester* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*). Produzido no Sul da Inglaterra, possivelmente Rochester, em 1230.
- 7) *Bestiário Harley 3244* (British Library, *MS Harley 3244*). Produzido na Inglaterra entre 1255 e 1265.

Além destas obras, que são consideradas as essenciais para o estudo da simbologia animal da Idade Média, outras também se tornam importantes e são tidas como referências para a produção dos bestiários.

Existe uma relativa convergência entre os autores sobre as principais obras que influenciaram a redação e desenvolvimento dos bestiários medievais, sendo a mais importante delas o *Physiologus*, obra escrita em grego por volta do século II em Alexandria, no Egito, com o título traduzido como *O Naturalista*, tendo seu exemplar mais antigo datado do século IX, atualmente mantido em Berna, na Suíça (*Ms. L. 318*).

Mesmo que não haja indicações quanto ao autor desse manuscrito, Federlin arrisca que a obra tenha sido escrita por apenas uma pessoa, dado o estilo recorrente e o uso de palavras incomuns (FEDERLIN, 2014, p. 7).

Embora o original grego tenha se perdido, o que muito contribuiu para não se conhecer a autoria e sua função, sabe-se que suas traduções latinas foram iniciadas no século V e, dada a popularidade do *Physiologus*, também foram feitas traduções na Etiópia, Síria e Armênia (VARANDAS, 2006, p. 5).

Sobre a moralização cristã das descrições do *Physiologus*, Varandas e Le Goff convergem ao propor que a obra original não continha tais moralizações e procurava descrever os animais de forma literal (VARANDAS, 2006, p. 6), mas ainda assim conservavam as “maravilhas animalescas” (LE GOFF, 1994, p.54).

Embora alguns autores encarem o *Physiologus* como uma obra sem fins doutrinários, Resl afirma que o documento está muito ligado à *Bíblia* uma vez que todos os animais são mencionados no Livro (RESL, 2011, p. 11). Logo, os textos sagrados também se configuram como uma importante referência para o estudo da simbologia animal da Idade Média, tanto o Velho quanto o Novo Testamento, que legaram aos medievais um grande repertório de simbologias animais.

Talvez a própria origem do *Physiologus* esteja ancorada na tentativa dos Padres da Igreja em decifrar as mensagens referentes aos animais encontradas nas páginas do Livro. Resl utiliza como exemplo Santo Agostinho, que explicava a importância de entender o comportamento das cobras para melhor compreender o papel destes animais nas Sagradas Escrituras (RESL, 2011, p. 10).

Também bastante influente para a produção dos bestiários é a *História Natural* de Plínio, o Velho, obra dedicada ao imperador Tito (39 – 81), de 37 volumes e considerada a primeira enciclopédia da natureza.

Gaio Plínio Segundo, nascido em Como no ano 23 e morto durante as erupções do Vesúvio em 79, é considerado por Cantó um ser metódico e leitor assíduo de autores antigos (CANTÓ, et. al., 2002, p. 10), o que influenciou na composição da *História Natural*. No que diz respeito ao conhecimento animal, parece que a obra mais importante na composição da enciclopédia foi a *Investigação sobre os animais*, de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) (CANTÓ, et. al., 2002, p. 26).

O sofista Cláudio Eliano, situado cronologicamente entre o último terço do século II e primeira metade do III, legou à Idade Média a obra *De natura animalium*, tratando de animais terrestres, aéreos e marinhos, ainda que o romano não tenha saído da sua terra durante a vida (DONADO, 1989, p. 11).

Solino foi outro autor que exerceu influência sobre os redatores dos bestiários medievais. Sabe-se pouco sobre a vida do autor e sobre a data e local de produção da obra *Collectanea rerum memorabilium*, tal como chamada por Adelmo de Malmesbury (639 – 709) (NIETO, 2001, p. 28). Autores como Theodoro Mommsen arriscam ter sido, se não em Roma, na Península Itálica, enquanto H. Walter sugere que, pelo desconhecimento da geografia da Itália, possivelmente a obra tenha sido escrita fora da região a partir de conhecimento livresco (NIETO, 2001, p. 12), enquanto, em relação à datação da obra, Nieto apresenta como sendo escrita depois de Suetônio (70 – 130) e publicada antes de Amiano Marcelino (330 – 400) (NIETO, 2001, p. 19-20), concluindo que a obra deve ter sido composta entre o final do século III e a primeira metade do século IV (NIETO, 2001, p. 27).

Além de abordar importantes informações sobre Roma e sua história, a obra de Solino também apresenta uma grande quantidade de dados referentes aos animais de várias regiões do mundo conhecido, preocupando-se em descrever curiosidades sobre criaturas estranhas aos romanos (NIETO, 2001, p. 31) e, por isso, Le Goff considera que Solino foi quem forneceu à Idade Média seu mais importante estoque de criaturas maravilhosas (LE GOFF, 2011, p. 140).

Outra fonte que participou da construção do bestiário medieval foi a obra *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha (560 – 636), uma enciclopédia iniciada por volta de 615 que tinha objetivos eruditos em preservar o conhecimento dos antigos e também pastorais (EMMERSON, 2006, p. 351). Isidoro foi uma das principais personagens no contexto de conversão oficial do Reino Visigótico do Arianismo à Igreja Romana, dada em 589. Pela sua importância, o bispo de Sevilha inspirou aquilo que Emerson define

como “Renascimento Visigótico”, considerando a região como a mais bem instruída da Europa Ocidental no período (EMMERSON, 2006, p. 350).

Entre os vinte livros que compõem a obra de Isidoro, aquele que mais influenciou a produção dos bestiários foi o de número doze, *De Animalibus*.

Muitas das narrativas dos bestiários possuem a explicação do nome de cada animal, como é o caso do leão: “The name ‘Lion’ (*leo*) has been turned into Latin from a Greek root, for it is called ‘*leon*’ in Greek [...]” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 7); do elefante: “People say that it is called an Elephant by the Greeks on account of its size, for it approaches the form of a mountain: you see, a mountain is called ‘*eliphio*’ in Greek” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 25) e de vários outros. De acordo com Varandas, a importância dada à etimologia dos nomes desses animais se baseia na obra de Isidoro e, além disso, também se baseiam em Isidoro a divisão dos capítulos, o tipo de descrição da criatura e sua respectiva moralização (VARANDAS, 2006, p. 6).

Aceitando então que os bestiários foram desenvolvidos pela Igreja a partir do conhecimento herdado dos antigos e adaptados a uma literatura doutrinária ou edificante, cabe a esta pesquisa seguir com a análise dos simbolismos dos animais com chifres, ou assim representandos, presentes nas narrativas destes documentos.

Capítulo II: Os animais chifrudos e seus simbolismos

Capítulo II.1: Íbex e Antílope: os dois Testamentos

Íbex

O íbex, ou cabra-montesa, é um dos animais que mais precocemente na história da humanidade é considerado como um animal simbólico. Dibon-Smith aponta que o animal é um dos que mais aparecem representados na arte do Oriente Próximo, mencionando gravuras datadas de 25 a 30 mil anos antes de nossa era, nas quais podem ser identificados íbices associados aos ciclos lunares e, assim, simbolizando a renovação da vida ou ainda a fertilidade da primavera (DIBON-SMITH, s/d, p. 21).

Entretanto, a partir de algum momento em torno do quinto milênio antes de nossa era, o íbex mudou de significado na região das planícies iranianas e passou a ser símbolo do inverno, contracenando em objetos artísticos com o “leão do verão” (DIBON-SMITH, s/d, p. 24), enquanto a simbologia da fertilidade passou a ser representada pelo touro – simbologia que se manteve na tradição egípcia e que depois é adaptada ao Cristianismo nos bestiários.

Embora Dibon-Smith argumente que houve na região do Oriente Próximo a mudança de significado do íbex, Arnold sugere que no Egito o íbex continuava sendo símbolo de renovação e usado como amuleto de boa sorte (ARNOLD, 1995, p. 13). Mas, como será visto, a narrativa dos bestiários ignora a simbologia do íbex como de renovação, fertilidade ou ainda como símbolo do inverno, optando em associá-lo com outra mensagem alegórica.

Não é possível identificar qualquer razão para tal divergência, mas a hipótese mais plausível tem a ver com os chifres do íbex e força que eles têm, peculiaridade que os redatores dos bestiários medievais preferiram associar aos temas cristãos, ao invés de usar a forma lunar de seus chifres como elemento simbólico.

O animal, além de ser encontrado nas regiões do Egito e Oriente Próximo, pode ser também encontrado nas regiões alpinas da França, Suíça e Itália e, nesse caso, é chamado de íbex dos Alpes, *steinbock*, *bouquetin*, cabra-montesa ou *chamois*, nome escolhido por White na tradução do *Bestiário de Cambridge*, que anota: “There is an animal called Ibex the Chamois, which has two horns. And such is the strength of these

that, if it is hurled down from a high mountain peak to the very depths, its whole body will be preserved unhurt by these two” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 29).

Este excerto apresenta um animal com o hábito de viver no alto das montanhas e que, no caso de uma queda, o seu corpo será preservado por efeito de seus dois chifres. Tal caracterização pode ser encontrada em relatos de Plínio, O Velho (23 – 79), Cláudio Eliano (175 – 235) e também de Isidoro de Sevilha (560 – 636).

O naturalista romano classifica os íbices como

“Cabras monteses de assombrosa agilidade, a pesar de que su cabeza está cargada con cuernos tan grandes como vainas de espadas. El animal se balancea sobre ellos en equilibrio, como hecho girar por alguna máquina, sobre todo contra las piedras, intentando saltar de un monte a otro; y con el rebote salta más deprisa a donde le apetece” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 214 In: CANTÓ; et. al., 2002, p. 146).

Cláudio Eliano, por sua vez, sobre as cabras montesas das montanhas da Líbia escreve: “Saltan con facilidad estas cabras de lo más alto de las colinas, que los pastores y la familia de los poetas suelen llamar riscos, a otro picacho, porque éstas son, de la totalidad de las cabras, las de salto más potente” (Eliano, *Historia de los animales*, livro XIV, cap. 16, p. 537). E, com bastante semelhança aos bestiários medievais, descreve sobre a ação protetora dos chifres do íbex: “aun en el caso de caer por un precipicio, no se rompe nada en absoluto, ni un cuerno, ni el cráneo, porque es flerte y adecuada a la dureza de la roca” (Eliano, *Historia de los animales*, livro XIV, cap. 16 In: DONADO, 1989, p. 537).

O bispo de Sevilha compara o animal com pássaros. Lê-se nas suas *Etimologias*:

“Se las conoce también como capreae (cabra montés); e igualmente como íbices, como si dijéramos avices, porque, a semejanza de las aves, alcanzan los lugares más altos y elevados, y moran en las alturas, hasta el punto de que difícilmente se muestran a la vista de los humanos” (Isidoro de Sevilha, *Etymologies*, Livro XII, In: RETA, et. al., 2004, p. 16).

Os chifres do íbex são concretos e os documentos descrevem a força que têm. Mas simultaneamente ele é apresentado como elemento abstrato ou simbólico. A preferência do íbex em viver no alto das montanhas e a força dos seus chifres são

atributos que são relacionados com a alegoria cristianizada desse animal. Encontra-se no *Bestiário de Cambridge*:

“The Ibex symbolizes learned men, who are accustomed to shock-absorb whatever adversities befall them with a harmonization of the two Testaments, as if with some protecting breaking-action. They prop up the good which they do on two things: the testimony of the Old Testament and the reading of the Gospel” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 29).

Os bestiários relacionam o animal com os homens que conhecem os dois Testamentos, tornando a leitura dos Livros Sagrados o objetivo principal dessa narrativa, justificando que é por consequência dessa leitura que o homem consegue superar as adversidades.

As iluminuras dos bestiários medievais apresentam o íbex saltando de um relevo montanhoso em direção ao chão numa composição que mostra o animal sozinho (Figura 10), ou em uma cena de caça (Figura 11).

A cena de caça é representada pelo cachorro, elemento importante da caça medieval. E, no que diz respeito ao *Bestiário Bodley 764*, além do cachorro também são acrescentados os caçadores com as suas armas, lembrando aqui que, de acordo com Baxter, este é o único exemplo de bestiário inglês que possui traços evidentes de ter sido produzido para indivíduos da nobreza, já que o pesquisador argumenta que os brasões representados nas iluminuras desse bestiário são reconhecíveis (BAXTER, 1987, p. 196).



Figura 10: Íbex no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 26r); **Figura 11:** Íbex no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1992, p. 44).

Além das narrativas encontradas nos bestiários medievais, outra demonstração da transformação do íbex em uma alegoria cristianizada é apresentada por Druce a partir da análise de uma pia batismal normanda encontrada na Igreja de São Nicolau, no vilarejo de Thames Ditton, na Inglaterra (Figura 12). Nela, de acordo com o autor, está representado em uma das laterais o íbex (Figura 13) (DRUCE, 1908, p. 6).

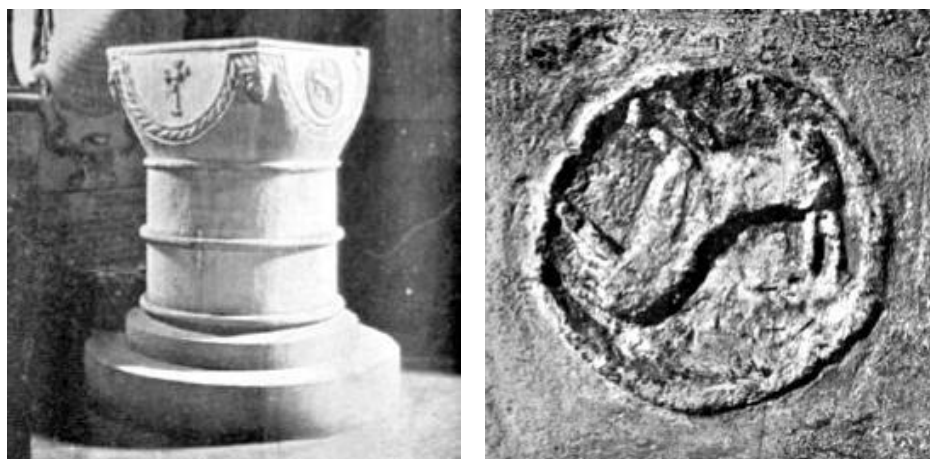


Figura 12: A pia batismal de Thames Ditton, Inglaterra, séc. XII (DRUCE, 1908, p. 3); **Figura 13:** Íbex na mesma pia batismal, Inglaterra, séc. XII (DRUCE, 1908, p. 3).

Para o pesquisador, o que diferencia o íbex de outros animais como a cabra ou o bode no entalhe da pia batismal é a sua posição invertida, que combina com as iluminuras aqui mostradas que apresentam o íbex se projetando em direção ao solo (DRUCE, 1908, p. 6).

Nos quatro lados da pia batismal estão representados símbolos religiosos. Em um dos lados encontra-se em relevo uma cruz ornamental. Em outro, está representada uma estrela de seis pontas, um sol ou uma flor. De acordo com Metford, o sol simboliza Cristo: “Mas para vós que temeis o meu Nome, brilhará o sol da justiça, que tem a cura em seus raios” (Mt, 3: 20) (METFORD, 1983, p. 234). A estrela pode representar a epifania, fazendo referência à estrela que guiou os três reis magos, mas igualmente pode ser vista como uma imagem de Cristo, como descrito no Apocalipse: “Eu, Jesus, envieí meu anjo para vos atestar estas coisas a respeito das Igrejas. Eu sou o rebento da estirpe de Davi, a brilhante Estrela da manhã” (Ap, 22:16) (METFORD, 1983, p. 232). Já a flor pode aparecer como elemento decorativo, caso não se trate do girassol, que pelo comportamento em buscar a luz solar simboliza a alma à procura de Deus (METFORD, 1983, p. 234). Por fim, num terceiro lado encontra-se o *Agnus Dei*, o cordeiro de Deus,

descrito no *Bestiário Bodley 764* como “a symbol of the person of our mystic Saviour” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 91).

Dessa forma, o lugar escolhido para o entalhe demonstra que o íbex representa, neste contexto, mais que um elemento decorativo para a pia batismal. As imagens encontradas agem como breves sermões e Briggs certifica que era através dessas imagens (e seus simbolismos) que as mensagens da Igreja eram reveladas, considerando que no interior de uma Igreja a comunicação visual era mais importante que a palavra (BRIGGS, 1994, p. 73).

Gombrich, ao explicar as decorações das igrejas românicas explica que todos os elementos encontrados na estrutura de uma igreja possuem uma função já estabelecida e vinculada à doutrina cristã, ou seja, detalhes como gravações encontradas em pias batismais, por exemplo, eram pensados não meramente como elementos decorativos, mas como tendo um propósito e mensagem (GOMBRICH, 2013, p. 131 - 133).

Antílope

Um processo simbólico-alegórico semelhante ao do íbex surge na narrativa do antílope. O simbolismo desse animal aparece relacionado com um episódio frequente no qual o antílope é protagonista.

Ao sentir sede, o animal busca água no Rio Eufrates, na beira do qual encontra um arbusto com galhos finos nos quais o antílope se prende, tornando-se então vítima de caçadores. Lê-se no *Bestiário Bodley 764*: “If it is thirsty it goes to the River Euphrates. There is a bush there called “hedgehog-bush” in Greek which has a mass of thin and entwined twigs. The animal begins to play with it with its horns, and in playing it entangles itself by the horns in the twigs” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 34). Uma vez que o antílope se encontra preso, o animal chora em voz alta e “as soon as the hunter hears its cry, he comes and kills it” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 34).

Em sequência, os bestiários mostram de que forma os vícios carnavais podem exercer influência mesmo naqueles que têm conhecimento dos dois Testamentos: “So it is with you, O man, who tries to be sober and chaste and to lead a holy life: the two Testaments serve you as two horns, with the help of which you can fell and root out all bodily and spiritual vices [...]” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In:

BARBER, 1992, p. 34). Logo, simbolicamente, o caçador se torna o diabo, enquanto o arbusto no qual o antílope se prende representa um instrumento da tentação.

Tal visão é confirmada por Muratova, que também interpreta os chifres do antílope como símbolos dos dois Testamentos e que, assim como os chifres do íbex, servem como proteção contra os vícios. Para a historiadora da arte, o chifre do antílope representa a arma essencial do cristão que possibilita viver em pureza a sabedoria divina (MURATOVA, 2010, p. 135, In: POMEL, 2010).

O *Physiologus* demonstra que mesmo nos homens fiéis a tentação pode estar presente: “But watch that you are not held by this most delicate herecine, that is, by the little shrub which covers you at just the right moment. Watch that you are not held in its snare, for the wicked hunter (that is, the devil) will slay you” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 5).

Então, tais textos sugerem que o antílope, por consequência de seu vício, encontra-se preso no arbusto e mesmo tendo a possibilidade de escapar, não parece forte o suficiente para resistir à tentação. Isso se pressupõe do fato do arbusto ser descrito como tendo galhos finos e entrelaçados e o antílope possui chifres que se assemelham com uma serra e que podem cortar árvores, como explicitado na narrativa do *Bestiário de Cambridge*: “It has long horns shaped like a saw, with the result that it can even cut down very big trees and fell them to the ground” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 18 – 19).

Em relação à representação do antílope nas iluminuras, o animal é em diferentes bestiários mostrado preso no arbusto (Figura 14), podendo ser acompanhado pela figura do caçador (Figura 15).



Figura 14: Antílope no *Bestiário MS 3244* (British Library, *MS Harley 3244*, f. 38r); **Figura 15:** Antílope no *Bestiário de Rochester* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*, f. 9v).

Capítulo II. 2: O cervo nobre e psicopompo

O cervo, considerado como um dos animais mais admirados na Idade Média (HASSIG, 1995, p. 40), é apresentado em textos medievais como um animal psicopompo, isto é, que guia a personagem para um caminho de elevação, agindo desta forma em narrativas das vidas de santos, como as de Santo Eustáquio (? – 118), Santo Huberto de Liège (656 – 727) e São Juliano (século I).

A nobreza desse animal pode ser percebida a partir da religiosidade, estando o animal associado a Cristo e aos fiéis da Igreja; a partir da sociedade medieval, passa a constar em livros de caça como o animal de maior prestígio dentro dessa atividade ou ainda em elementos heráldicos, como é o caso do monarca inglês Ricardo II (1367 – 1400), que escolheu o cervo branco como insígnia pessoal, como demonstrado a partir do Díptico de Wilton.

São vários os simbolismos atribuídos ao cervo nos bestiários medievais, mas todos possuem conotações positivas, quando comparados à carga simbólica do animal durante a Antiguidade. O animal é descrito pelos autores greco-romanos como sendo tímido, orgulhoso, lascivo e ciumento (HASSIG, 1995, p. 40). Plínio, por exemplo, escreve: “Los ciervos tienen también su malicia aunque sea el más tranquilo de los animales” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 112 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 104) e acrescenta que “Por lo demás es un animal simple y que se queda estupefacto de asombro por todas las cosas hasta el punto de que, si se le acerca un caballo o una becerria, no ve a un cazador al lado o, si lo ve, mira con sorpresa incluso el arco y las flechas” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 114 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 105).

O cervo como símbolo de Cristo

Charbonneau-Lassay argumenta que o cervo foi um dos animais simbólicos mais seguramente e precocemente adaptados como símbolo de Cristo, propagando-se pela Europa durante o século IV a partir de autores como Santo Ambrósio de Milão (337 – 397), Santo Agostinho (354 – 430), Santo Euquério de Lugduno (380 – 449), entre outros (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 241).

Nos bestiários, as narrativas do animal se iniciam com a explicação para seu nome: “The Latin name for deer, ‘cervi’, comes from the Greek ‘ceraton’, horns” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 51), definição que

já havia sido dada por Isidoro de Sevilha: “El nombre de ciervos (*cervi*) deriva de *kérata*, es decir, de cuernos; pues en griego cuernos se dice *kétara*” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 893).

Em sequência, os bestiários mostram um primeiro simbolismo do cervo, baseado na comparação do comportamento do animal com Cristo, a partir da relação entre o cervo e as serpentes ou dragões. De acordo com Charbonneau-Lassay, essa alegoria proveio do Oriente, em especial a partir de características de cervídeos do Afeganistão, onde existe uma variedade desses animais que combatem e devoram as serpentes (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 242).

Plínio também aborda essa particularidade dos cervos: “También los ciervos luchan con las serpientes: descubren sus madrigueras y con el resoplido de sus narices las hacen salir aunque se resistan” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 118 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 106).

O *Physiologus* apresenta a rivalidade entre o cervo e a serpente de forma cristianizada, transformada em elemento de psicomaquia, isto é, de luta entre opostos – o bem e o mal, assim como também é feito por Isidoro de Sevilha (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 80). A narrativa do *Physiologus* destaca que:

“The stag is an enemy of the dragon. Moreover, the dragon flees from the stag into the cracks in the earth, and the stag, going and drinking from a stream until his muzzle is full, then spits out the water into the cracks and draws the dragon out and stamps on him and kills him” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 58).

Logo, apresentar o cervo como inimigo do dragão ou serpente, coloca-o como inimigo do próprio diabo, “the huge dragon” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 58) e como um representante do bem definitivo, que é o próprio Cristo (HASSIG, 1995, p. 40). Lê-se no *Physiologus*:

“Thus did our Lord kill the huge dragon, the devil, with heavenly waters of indescribable wisdom. The dragon cannot bear water, and the devil cannot bear heavenly words. If you also have intelligible dragons hidden in your heart, call upon Christ in the Gospels with prayers and he will kill the dragon” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 58).

Na Idade Média o dragão era considerado uma serpente (“The dragon is larger than all the rest of the serpentes and than all other animals in the world” – Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 183) e por esse motivo em alguns dos códices aqui analisados o inimigo do cervo pode ser nomeado como a serpente ou como o dragão.

Embora no *Physiologus* a serpente não assuma um simbolismo de todo negativo, sendo relacionada com a passagem de São Mateus, “[...] sede prudentes como as serpentes e sem malícia como as pombas” (Mt, 10:16), durante a Idade Média o animal simbolizou principalmente os vícios e o diabo, referindo-se a passagem do Apocalipse sobre “o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada” (Ap, 12:9), legando aos bestiários a conotação negativa do dragão e serpente – incluindo aqui uma espécie de serpente com chifres, a cerastes.

Como exemplo sobre o dragão, lê-se no *Bestiário Bodley 764*: “it is said that it does not need poison in order to kill, because it slays anything which embraces [...] This dragon is like the devil, the fairest of all serpents” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 183). E, como exemplo, a serpente encontra-se como símbolo do mal na história de São Francisco de Assis (1182 – 1226). Nesta, apresenta-se o homem santo recolhendo uma bolsa de dinheiro que, na realidade, continha uma serpente em seu interior. O santo, então exclama: “Ó dinheiro, para os escravos de Deus, não é outra coisa que o diabo, a serpente venenosa” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 845).

A oposição entre o cervo e a serpente é legada aos bestiários medievais:

“These creatures are enemies to serpents. When they feel themselves to be weighed down by illness, they suck snakes from their holes with a snort of the nostrils and, the danger of their venom having been survived, the stags are restored to health by a meal of them” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 37).

No sentido do cervo como símbolo de Cristo, torna-se relevante a menção do *Tragelaphus*. Tal animal é, de acordo com o *Bestiário Bodley 764*, parecido com um cervo, diferenciando-se por ter uma barba de bode, sendo este o único bestiário, entre os estudados aqui, que apresenta este animal, possivelmente copiado a partir da leitura de Solino (século III), que escreve: “a esta misma especie [dos cervos], más o menos, pertencen los llamados “tragélafos”, pero no se encuentran en ningún otro sitio más que

en las inmediaciones del Fasis: sólo que estos animales tienen los irajes cubiertos de pelos y el mentón erizado de largas barbas” (Solino, *El Erudito* In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 326).

Ainda que a narrativa deste animal seja curta em relação à do cervo, o *Bestiário Bodley 764* afirma: “These animals signify either Christ or innocent men. [...] Christ is therefore like a roe in His humility [...]” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 53), aproximando-o do cervo de forma física e simbólica. No entanto, de modo divergente à interpretação dos bestiários medievais, Charbonneau-Lassay considera o *Tragelaphus* como um “parente degenerado” do cervo, criado pela imaginação dos antigos gregos (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 257).

O cervo nas iluminuras dos bestiários medievais

Embora o cervo possa ser representado sozinho, verifica-se uma maior frequência na representação do animal durante alguma etapa da luta contra a serpente (Figura 16). É comum que o cervo apareça acompanhado pela sua fêmea (Figura 17). O simbolismo atribuído à fêmea do cervo é o mesmo e a aparição iconográfica do casal pode sugerir o que Charbonneau-Lassay chama de “esposos cristãos” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 259). O autor anota sobre a cena como sendo o mais belo símbolo da vida conjugal: “el esposo y la esposa tomando el consuelo de la misma fuente de fe, y pidiendo juntos la felicidad a Cristo, única y verdadera fuente de vida, de sabiduría, de justicia, de dulzura e de paz” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 260).



Figura 16: Cervo no *Bestiário de Rochester* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*, f. 19r); **Figura 17:** Cervo no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 23r).

Como mostrado a partir das iluminuras, o cervo pode ser representado bebendo a água de um rio. Abre-se uma nova problemática quanto à interpretação desta imagem. Embora não seja desenvolvido nos bestiários, Hassig encontra outro simbolismo nessa figura, argumentando que nos primeiros séculos do cristianismo a representação do cervo bebendo água tinha a ver com a liturgia do batismo (HASSIG, 1995, p. 43). Para Chevalier, a imagem do animal bebendo água se relaciona com as almas cristãs buscando a fonte divina na qual possam saciar a sede (CHEVALIER, 1986, p. 289), ideia semelhante apresentada por Muratova. A autora argumenta que tal representação do cervo bebendo água se baseia no texto dos Salmos: “Como a corça bramindo por águas correntes, assim minha alma brame por ti, ó meu Deus! Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo: quando voltarei a ver a face de Deus?” (Sl, 42 – 43 (41 – 42): 2 – 3), trecho que relaciona a representação do cervo bebendo água com a busca do fiel pela sabedoria de Deus (MURAVOTA, 2010, p. 143-44, In: POMEL, 2010).

O cervo como símbolo de animal psicopompo

O cervo aparece em diferentes histórias de santos do cristianismo medieval e neste contexto o animal é encarado como um mensageiro do Divino e um mediador entre o visível e o invisível (CHEVALIER, 1986, p. 287). Ainda que estes não sejam simbolismos presentes nos bestiários, são válidos alguns apontamentos com a finalidade de destacar o papel positivo do cervo.

Santo Eustáquio, num dia de caça se deparou com um conjunto de cervos, entre eles um mais belo que os outros. Querendo capturá-lo, viu no meio dos galhos do cervo a imagem da cruz e do próprio Cristo, que fala a Plácido – o futuro Santo Eustáquio –: “É uma graça eu aparecer a você sob a forma deste animal. Sou o Cristo que você honra sem saber; suas esmolas subiram até mim, por isso vim para caçá-lo por meio deste cervo que você caça” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 894). Plácido então se batiza, embora alertado que, a partir desse momento, sua vida seria cheia de provas, perdendo seus escravos, cavalos, rebanho, tendo sua casa roubada e se desencontrando de seus parentes. Na época da morte de Trajano (53 – 117) e sucessão por Adriano (76 – 138), Eustáquio, a esposa e os dois filhos se reencontram. Como comemoração, o imperador se reúne em banquete para um sacrifício, o qual Eustáquio se recusa a fazer, atitude que resultou no martírio da personagem e de sua

família, colocados dentro de um touro de bronze que seria aquecido (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 894 – 900).

Outro santo que possui em sua história o cervo como elemento determinante é Santo Huberto de Liège, um aristocrata que se tornou bispo de Liège em 708. De acordo com a tradição, Huberto em um dia santo foi caçar ao invés de ir para a igreja, quando se deparou com um cervo. Quando o protagonista olhou o animal, este tinha em seus chifres a figura de um Cristo crucificado, que o advertiu a ter uma vida santa (WARREN, 2014, p. 173).

É possível notar a semelhança entre as histórias dos dois santos. Warren argumenta que por volta do ano de 825 a história de Santo Huberto começou a ser ambientada em cenários da floresta de Arnennes e a partir do século XV a história do santo é mesclada à de Santo Eustáquio (WARREN, 2014, p. 172). Com efeito, as representações dos dois santos bastante se confundem. A diferença nas representações entre os dois santos pode ser percebida pelo elemento adicional do chifre da caça no caso de Santo Huberto (Figura 18), não estando presente nas imagens de Santo Eustáquio (Figura 19).



Figura 18: Santo Huberto de Liège na obra *A Conversão de Santo Huberto*, Colônia, 1485 - 1490 (Disponível em: <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/workshop-of-the-master-of-the-life-of-the-virgin-the-conversion-of-saint-hubert-left-hand-shutter>); **Figura 19:** Santo Eustáquio no *Decreto de Smithfield*, Toulouse, 1300 – 1340 (*Royal MS 10 E IV*, f. 230r. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal_MS_10_e_iv).

O cervo como símbolo dos membros da Igreja

Além de simbolizar um mensageiro de Cristo ou então a representação do próprio filho de Deus, o cervo assume também outro simbolismo, sendo associado aos membros da Igreja.

O *Bestiário Bodley 764* sugere que os cervos gostam, por natureza, de se mudar e buscar novas pastagens, ajudando uns aos outros na jornada (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 51). Essa afirmação demonstra uma característica do cervo como um animal que se relaciona simbolicamente com os membros da Igreja. Encontra-se essa associação no *Bestiário de Aberdeen*:

“Members of the holy Church seem to have a mentality corresponding to that of deer, because while they change their homeland, that is, the world, for love of the heavenly homeland, they carry each other, that is, the more perfect bring on and sustain the less perfect by their example and their good works” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 13r e f. 13v In: ABERDEEN BESTIARY).

Também podendo ser associada ao comportamento simbólico dos membros da Igreja, Eliano lega aos bestiários outra característica do cervo, a de nadar em conjunto:

“Cuando quieren pasar el mar, llega la manada a la costa y espera a que deje de soplar el viento y, cuando ven que sopla suave y quieto, enconces se confían a mar abierto. Nadan en fila y, para ello, se agarran unos a otros, el de atrás apoyando su mentón en las posaderas del que le precede” (Eliano, *Historia de los animales*, livro V, cap. 56 In: DONADO, 1989, p. 224).

Solino, de forma semelhante, anota: “Si atraviesan el mar, no buscan la ribera guiándose por la vista, sino por el olfato: colocan a los débiles en el último puesto y se turnan para sostener sobre las ancas la cabeza de los que están extenuados” (Solino, *El Erudito* In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 324).

Os bestiários legaram essa caracterização do cervo e também afirmam que os animais, ao atravessar grandes rios, “place their head on the hindquarters of the deer in front and, following one on the other, do not feel impeded by their weight” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 13v In: ABERDEEN BESTIARY) (Figura 20) e quando encontram um lugar em que arriscam se sujar, pulam e rapidamente escapam de tal

ambiente (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 51). Esta ação adquire contornos simbólicos nos bestiários: “And if they find a place of sin, they leap over it at once, and after the incarnation of the Devil, that is, after committing a sin, they run, by their confession, to Christ, the true spring; drinking in his commandments, they are renewed [...]” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 13v In: ABERDEEN BESTIARY).



Figura 20: Cervos atravessando um rio no *Bestiário MS 254* (*MS 254*, f. 10r. Disponível em: http://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/pharos/collection_pages/middle_pages/Ms.254/FRM_TXT_SE-Ms.254.html).

Diferentes animais com chifres aparecem nas iluminuras da pantera em vários bestiários medievais, entre eles, o cervo, que nesse contexto pode demonstrar novamente a situação do animal como um símbolo do membro da Igreja.

Também inimiga do dragão, a pantera é considerada símbolo de Cristo, como lido no *Bestiário Bodley 764*: “Thus our Lord Jesus Christ, the true panther, descended from heaven and saved us from the power of the devil” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 30 – 31).

O sopro torna-se um elemento importante dessa alegoria. O sopro, que aparece ligado à Criação a partir do texto do Gênesis (“Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn, 2:7)), transforma-se na comunicação entre a pantera e os outros animais. Tal característica é apresentada por Plínio, que escreve: “Dicen que su olor atrae milagrosamente a todos los cuadrúpedos” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 62 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 83).

Os bestiários adaptam essa peculiaridade da pantera, inicialmente usada para atrair presas, em um instrumento alegórico que se relaciona com a catequese: “And just as sweet breath issues from the panther’s mouth and all the animals gather from far and near and follow him [...] they all heard Christ’s voice and followed Him” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 32).

Para Hassig, a suavização da figura da pantera partiu do texto do *Physiologus* (HASSIG, 1995, p. 157), que não apresenta a pantera como um animal feroz e feio, como descrito por autores antigos, e sim como “beautiful like Joseph's cloak [cf. Gen. 37: 3]” (*Physiologus* In: Curley, 2009, p. 42) e “a quiet and most exceedingly mild animal” (*Physiologus* In: Curley, 2009, p. 42).

Sobre a relação entre os membros da Igreja e os animais que seguem a pantera, lê-se no *Bestiário Bodley 764*: “After three day he rouses himself from sleep, and lets forth a great roar; and out of his mouth comes a very sweet smell that seems to contain every kind of scent. When the other animals hear his voice they gather from far and near, and follow him [...]” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 30). Nesta ocasião o único animal que se esconde da pantera é o dragão: “Only the dragon, hearing his voice, hides in terror in the bowels of the earth” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 30).

Tal alegoria pode ser observado em iluminuras em diferentes bestiários (Figuras 21) e *Harley 3244* (Figura 22). O primeiro apresenta a pantera junto a vários animais considerados como símbolos do bem: o cervo, a ovelha ou carneiro, o unicórnio, o leão, entre outros, que fazem oposição ao dragão, desenhado na iluminura como se estivesse se escondendo do animal protagonista. No segundo caso, a alegoria da pantera além de simbolizar a doutrinação de Cristo para os fiéis representa também a entrada dos fiéis na Jerusalém Celeste, local aonde o dragão (símbolo do Diabo) não tem espaço (HASSIG, 1995, p. 160), justificando a ausência da serpente ou dragão na composição. O *Bestiário Lat. 3630* apresenta, de forma curiosa, a pantera com chifres, nesta mesma cena (Figura 23), lembrando da interpretação dos chifres como elementos de poder espiritual e da pantera como animal crístico.



Figura 21: Pantera no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 30). **Figura 22:** Pantera no *Bestiário Harley 3244* (British Library, *MS Harley 3244*, f. 37r).



Figura 23: Pantera no *Bestiário Lat. 3630* (BnF, lat. 3630, f. 76r. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/ark:/12148/cgfbt122441f>).

O cervo pode simbolizar o membro da Igreja quando associado ao comportamento do animal em viajar em conjunto ou atravessar os rios auxiliando seus iguais ou ainda aparecendo como personagem na alegoria da pantera, mas também pode caracterizar um eremita, a partir de sua predileção em viver na solidão das montanhas cobertas de florestas (MURATOVA, 2010, p. 144 In: POMEL, 2010).

Este simbolismo se relaciona com a história de Santo Egídio (ou São Giles) (650 – 710?) numa temática comum durante a Idade Média que utiliza como personagens o eremita, o cervo e o rei (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 744).

Nesta interpretação, o cervo se comporta como um tipo de santo que se afasta do mundo para viver em contemplação solitária (BOND, 1910, p. 31-32). Tal comparação é feita no *Physiologus* a partir dos Salmos: “David said, "The high mountains are for the stags" [Ps. 104: 18]. He calls the apostles and prophets mountains, and stags he calls the faithful men who attain to knowledge of Christ through the apostles, prophets, and priests” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 60).

O uso do cervo na medicina medieval

Uma vez que o animal é apresentado nos bestiários como inimigo da serpente e, em nível simbólico, do mal, o chifre do cervo é incorporado em práticas da medicina durante a Idade Média, assim como também era feito com o chifre do unicórnio.

O desenvolvimento da medicina medieval e a sua prática era centrada nos hospitais monásticos, pelo menos entre os anos de 500 e 1050 (LOYN, 1990, p. 772),

possivelmente porque a Regra de São Bento assim exigia dos monges: “Antes de tudo e acima de tudo deve tratar-se dos enfermos de modo que se lhes sirva como verdadeiramente ao Cristo, pois Ele disse: “Fui enfermo e visitastes-me” e “Aquilo que fizestes a um destes pequeninos, a mim o fizestes”” (*Regra de São Bento*, capítulo 36 In: EVANGELISTA, 1980).

A prática da medicina, proibida como forma de ganho material pelo Segundo Concílio de Latrão de 1139, funcionava como uma extensão da espiritualidade cristã. Isso porque havia a interpretação, a partir de autores como Clemente de Alexandria (150 – 215), São Basílio (330 – 379), João Crisóstomo (? – 407) ou Santo Agostinho (354 – 430), de que a medicina era uma obra de Deus e o uso dos elementos da natureza – também criados por Deus – corroborava com a sacralidade da atividade (SILVERMAN, 2012, p. 12). Nas palavras de Le Goff, “como o corpo é o suporte da alma, a medicina justifica-se como meio de salvação” (LE GOFF, 1995, p. 319).

Em razão das diferentes doenças que rapidamente se espalhavam pela Europa, os homens medievais tiveram de buscar novas formas de cura, procurando respostas para as doenças nas práticas populares, que muito se pareciam com práticas mágicas (SILVERMAN, 2012, p. 10), especialmente a partir do século XII em ambientes universitários, onde era comum o diálogo entre as práticas populares com os saberes farmacológicos (RESL, 2011, p. 8).

No que diz respeito ao uso do chifre do cervo para fins médicos, diferentes autores em diferentes momentos históricos incluem esse objeto nas suas receitas curativas. Aulo Cornélio Celso (14 a.C – 37 d.C), por exemplo, indica o chifre do cervo queimado como ingrediente de um remédio para o tratamento dos olhos (Celso, *De Medicina*, 6.6. In: SPENCER, 1971) e também em receitas para combater a dor nos dentes (Celso, *De Medicina*, 6.9. In: SPENCER, 1971).

Plínio escreve que dentre os chifres, o da direita é aquele que contém propriedades medicinais (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 115 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 105) e que “El olor de cualquiera de los cuernos quemados ahuyenta a las serpientes y descubre las epilepsias” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 115 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 105). O odor do chifre do cervo queimado é um aspecto abordado também por outros autores, como Cláudio Eliano, que registra: “Es claro que el humo producido al quemarse el cuerno de un ciervo ahuyenta a las serpientes” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro IX, cap. 20 In: DONADO, 1989, p. 358). Solino também apresenta estas propriedades da queima do chifre do cervo para

afastar as serpentes e acrescenta que “[...] y además esta combustión, si alguno de los presentes padece de epilepsia, con el odor desprendido descubre e revela la enfermedad” (Solino, *El Erudito* In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 324).

Os bestiários medievais também apresentam algumas das funções do chifre do cervo citadas pelos autores clássicos. No *Bestiário de Cambridge* lê-se que: “The one of the horns which is on the right of the head is the more useful one for healing things” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1992, p. 39) e o *Bestiário Bodley 764* garante: “If you want to make snakes flee, you can burn either of them” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 52).

Também como característica simbólica desse animal, cabe destacar sua nobreza fora dos ambientes religiosos. Isto é, num contexto de caça, onde o cervo é apresentado como o mais nobre dos animais da floresta.

A presença do cervo na caça medieval

Durante o período medieval, a caça era para a nobreza uma forma de distinção social e as legislações relativas à atividade foram bastante desenvolvidas a partir de Guilherme, o Conquistador (1028 – 1087). A *Crônica Anglo-Saxônica* descreve sobre o monarca normando: “He made many deer-parks; and he established laws therewith; so that whosoever slew a hart, or a hind, should be deprived of his eyesight. As he forbade men to kill the harts, so also the boars; and he loved the tall deer as if he were their father” (*Anglo-Saxon Chronicle*, a.d. 1087 In: The Avalon Project, Yale Law School).

Henrick aborda que conforme iam sendo feitas as divisões das terras da Inglaterra, maiores eram as atenções para as leis da floresta e, por extensão, da caça (HENRICK, 1982, p. 24); e assim foram criadas diversas reservas sob proteção do rei e durante o século XIII cerca de um quarto do território inglês era dedicado às “king’s forests” (HASSIG, 1995, p. 47).

Eram fatores de distinção social a detenção da terra, a permissão do uso da mesma, a posse de animais como cães ou aves de caça e ainda o conhecimento dos tratados de caça, como o *The Art of Hunting*, escrito por William Twiti em 1327, ou o *The Master of Game*, de Eduardo de Norwich, 2º Duque de York (1373 – 1415), escrito entre 1406 e 1413 a partir da obra francesa *Livre de chasse*, de Gaston Phebus (1331 – 1391). Nas obras, a caça do cervo aparece como a mais sofisticada e possui várias regras bem definidas (SMETS; ABEELE, 2011, p. 61 In: RESL, 2011).

A caça é feita após a escolha do cervo perfeito e acompanhada por cães – geralmente Galgos Ingleses (FORSYTH, 1952, p. 206) – e cavalos. A presença da matilha pode ser identificada em iluminuras dos bestiários aqui considerados, lembrando a função de caça dos cães, como descrito no *Bestiário Bodley 764*: “Dogs are of various kinds; some tracl wild beasts in the forests, others guard flocks of sheep from the attacks of wolves, others guard the houses and wealth of their master [...]” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 72).

Ainda nesse mesmo bestiário pode-se identificar o papel dos cães durante a caça aos cervos: “If a dog follows the track of a hare or a stag and comes to where the paths divide or to a crossroads, he will look silently at the ways, and will decide rationally on the evidence of his keen sense of smell” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 74) (Figura 24).



Figura 24: Cães no *Bestiário Harley 3244* (British Library, *MS Harley 3244*, f. 45r).

Conclui-se que os simbolismos do cervo foram reinterpretados pelos autores cristãos a fim de tornar o animal um emblema de Cristo e dos membros de Sua Igreja. O cervo pode estar presente em histórias dos santos atuando como um animal psicopompo ou apresentando-se como o mais nobre animal da floresta, comprovando a ideia do cervo como um dos animais mais admirados na Idade Média (HASSIG, 1995, p. 40).

Capítulo II. 3: O chifre da Salvação: o unicórnio

As origens clássica e hebraica da narrativa do unicórnio

Pela importância simbólica do unicórnio, a presença deste era bastante popular nos textos e nas artes decorativas da Idade Média e, para Le Goff, isso demonstra a indiferença para o imaginário medieval da fronteira entre animais fantásticos e animais reais (LE GOFF, 2011, p. 140). Portanto, o pensamento medieval não questionava a existência do unicórnio e, pela sua aparente raridade, era tema preferido dos escritores do período (BARBER; RICHES, 1971, p. 146), que usaram o animal em meio a diferentes contextos, atribuindo-lhe assim diferentes simbologias.

A aparição do unicórnio na Era Medieval é incerta, mas a historiografia converge que essa tradição veio do Oriente, uma vez que podem ser encontradas descrições de unicórnios na China, na Índia e no Tibet (FERNÁNDEZ, 1997, p. 639; HUMPHREYS, 1953; SHEPARD, 1993).

Uma das razões para ter como verdadeira a origem oriental da narrativa do unicórnio é que a primeira aparição do animal na literatura ocidental surge em Ctesias de Cnido (séc. V a.C.), médico e historiador grego que em 416 a.C. participou de uma viagem para a corte do rei da Pérsia Dário II (476 a.C. – 404 a.C.), onde permaneceu até voltar para Cnido e escrever *Indika* (SHEPPARD, 1993, p. 26 – 27). Lê-se na obra:

“There are wild asses in India the size of horses and even bigger. They have a white body, crimson head, and deep blue eyes. They have a horn in the middle of their brow one and a half cubits in length. The bottom part of the horn for as much as two palms towards the brow is bright white. The tip of the horn is sharp and crimson in color while the rest in the middle is black. They say that whoever drinks from the horn (which they fashion into cups) is immune to seizures and the holy sickness and suffers no effects from poison, whether they drink wine, water, or anything else from the cup either before or after ingesting the drug” (Ctesias de Cnido, *Indika*, 45 In: NICHOLS, 2008, p. 114).

Shepard argumenta que o animal descrito por Ctesias seria um animal imaginado ou pelo autor ou pelas fontes por ele consultadas, sendo uma mistura de descrições de viajantes a respeito do rinoceronte, do burro selvagem e do antílope tibetano

(SHEPARD, 1993, p. 31 – 32) e, no caso do último, mais especificamente do orix (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 265).

Mesmo com a impossibilidade de traçar uma origem precisa da visão de Ctesias sobre este animal, parece verdade que existe neste relato uma base empírica para a descrição do unicórnio. Isto parece ser confirmado com a comparação entre diferentes autores da Antiguidade, dos quais vários apresentam a Índia como habitat do unicórnio. Além de Ctesias, também Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) situa o animal na região: “a few [animals] that have a solid hoof and one horn, as the Indian ass and the oryx” (SHEPARD, 1993, p. 34).

Estrabão (65 a.C. – 23 d.C.) se refere ao unicórnio mas, desta vez, como se fosse um animal natural da região do Cáucaso, e não da Índia: “According to Megasthenes, the nations who inhabit the Caucasus have commerce with women in public; and eat the bodies of their relatives [...]; the horses have a single horn, with heads like those of deer; [...]” (Estrabão, *Geography*, 15. 1 In: In: JONES, 1924).

Plínio, o Velho conhecia o rinoceronte e também as histórias fantásticas sobre o unicórnio (FERRO, 1996, p. 390) e, mesmo assim, escreve sobre dois animais distintos possuidores de um único chifre encontrados na Índia, um se assemelhando a um bovino (“En la India hay también bueyes de pezuñas de una sola pieza y con un solo cuerno” – Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 76 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 89) e outro, o monoceros, que apresenta características depois copiadas pelos bestiários medievais:

“El animal más selvaje es el monoceros, con el cuerpo parecido a un caballo, la cabeza a un ciervo, las patas a un elefante, la cola a un jabalí, con un mugido grave y un solo cuerno negro de dos codos que sobresale en medio de la frente. Dicen que este animal no puede ser cogido vivo” (Plinio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 76 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 89).

Convergindo com outros autores da Antiguidade Clássica, como por exemplo ao comparar o pé do unicórnio com um pé de elefante, também encontra-se uma narrativa sobre o unicórnio na obra de Cláudio Eliano, chamado por ele de “cártazon”, mais uma vez como sendo um animal selvagem da Índia, lugar da existência de “montañas inaccesibles e infestadas de fieras” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XVI, cap. 20 In: DONADO, 1989, p. 605). Eliano afirma que o unicórnio é dado como presente aos reis: “Y le llevan también abundante número de animales cebados: ciervos,

antílopes, gacelas, antílopes de cuatro cuernos y asnos provistos de solo uno cuerno” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XIII, cap. 25 In: DONADO, 1989, p. 520). E, de forma mais específica, descreve o animal:

“Tiene el tamaño de un caballo ya hecho, crines y pelo rojizo, y está muy bien dotado de rapidez en la carrera. Sus pies, que son parecidos a los de los elefantes, no están articulados, tiene el rabo de un cerdo y un cuerno, de color negro, que le ha salido de entre las cejas, cuerno que no es liso sino que hace ciertos giros que se forman completamente por sí solos” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XVI, cap. 20 In: DONADO, 1989, p. 606).

Eliano, além de expressar os traços selvagens do unicórnio, como sua paixão em vencer uma luta (“llevan su pasión por la victoria a tal punto que sólo dan fin a ella con la muerte del rival vencido” – Cláudio Eliano, livro XVI, cap. 20 In: DONADO, 1989, p. 606), também descreve, assim como Plínio, a impossibilidade de capturar com vida um unicórnio (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XVI, cap. 20 In: DONADO, 1989, p. 606).

O polígrafo Solino, também situando o animal em terras indianas, descreve o unicórnio de maneira semelhante a Plínio e Eliano: “el más espantoso de todos es el monócero, monstruo de salvaje bramido, cuerpo de caballo, pies de elefante, cola de puerco, cabeza de ciervo. En medio de su frente brota un cuerno, cuyo resplandor asombra [...]” (Solino, *El Erudito*, 39 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 536). O mesmo autor também acredita que o animal “no llega vivo a poder del hombre; y cabe, por supuesto, matarlo, mas no capturarlo” (Solino, *El Erudito*, 40 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 537).

Em suma, parece que a partir de diferentes descrições, foram feitas composições de um animal de um só chifre que combina características de outros animais. A partir de Ctesias, que descreve um animal branco, de cabeça vermelha, olhos azuis e tamanho de um cavalo (Ctesias de Cnido, *Indika*, 45, in: NICHOLS, 2008, p. 114) e passando por Estrabão, que adiciona a caracterização de semelhança da cabeça do unicórnio à do cervo (Estrabão, *Geography*, 15. 1), algumas qualidades do animal tornaram-se recorrentes em autores como Plínio, Eliano e Solino, tais como o corpo de cavalo, a cabeça de cervo, o pé como de um elefante e a particularidade do unicórnio não poder ser capturado em vida, sendo esta última característica especialmente importante para a construção da alegoria do unicórnio medieval.

Além das narrativas clássicas, o percurso da história do unicórnio passou também pela tradição hebraica. Encontra-se em diferentes passagens do Velho Testamento um animal de nome *re'em*, como na passagem de Daniel: “Eu considerava com atenção quando vi um bode que vinha do ocidente e havia percorrido a terra inteira, sem sequer tocá-la. E o bode tinha um chifre “magnífico” entre os olhos” (Dan, 8: 5). Além desta, o mesmo animal pode ser identificado nos textos: Num, 23:22; Deut, 33:17; Job, 39:9-12; Sal, 22:21; Sal, 39:6; Sal, 92:10 e Is, 34:7 (SHEPARD, 1993, p. 42). No entanto, na tradução da Bíblia aqui usada, em grande parte dessas passagens são usados os termos búfalo ou bode. Humphreys argumenta que os judeus helenísticos traduziram a palavra *re'em* para o grego como *monoceros* nas composições do Septuaginta, entre os séculos III a.C. e I a.C., mas que nesse contexto a intenção era de identificar um boi selvagem (HUMPHREYS, 1953, p. 377) ou um búfalo, já que não há razão para supor que os hebreus considerassem o *re'em* como tendo apenas um chifre (SHEPARD, 1993, p. 43).

Embora a tradição do unicórnio hebraico tenha a origem num provável erro de tradução, o *re'em*, por ser um animal desconhecido, confundiu-se com o rinoceronte e, por extensão, adotou contornos de um animal fantástico, sendo que os tradutores buscaram no unicórnio, tal como ele foi descrito pelos autores clássicos, o equivalente mais próximo ao desconhecido *re'em* (SHEPARD, 1993, p. 42).

É possível que as narrativas clássicas tenham se misturado com as hebraicas e também com o texto do *Physiologus* e, dessa composição, tenham surgido os simbolismos do unicórnio presente nos bestiários medievais, desta vez com a existência do animal comprovada pela “mais antiga e autoritativa ancestralidade” (FONSECA, 2009, p. 124).

Vale notar, entretanto, que nos bestiários medievais existem duas narrativas que abordam um animal de um único chifre: a do unicórnio e a do monoceros. O que a leitura dos bestiários sugere é que as qualidades mais apreciadas foram vinculadas ao unicórnio, como animal crístico; enquanto ao monoceros foram atribuídas características de um animal selvagem, com descrições provenientes de Plínio, Eliano e Solino, como demonstra o *Bestiário de Aberdeen*:

“The monoceros is a monster with a horrible bellow, the body of a horse, the feet of an elephant and a tail very like that of a deer. A magnificent, marvellous horn projects from the middle of its forehead, four feet in

length, so sharp that whatever it strikes is easily pierced with the blow. No living monoceros has ever come into man's hands, and while it can be killed, it cannot be captured” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 15r In: ABERDEEN BESTIARY).

Iconograficamente, a diferença entre o unicórnio e o monoceros nos bestiários medievais se mostra a partir da composição das imagens. Diferente do unicórnio, o monoceros é representado nos códices sozinho (Figura 25).



Figura 25: Monoceros no *Bestiário de Aberdeen* (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 15r).

A alegoria da caça do unicórnio

Em relação à narrativa do unicórnio, o seu principal elemento simbólico se refere à descrição da caça do animal, fábula que, de acordo com Shepard, não foi criada pelo cristianismo, justificando que originalmente a caça do animal tinha contornos sexuais, a partir da atração sexual do unicórnio pela virgem (SHEPARD, 1993, p. 49). Mas, mesmo que a criação da fábula não tenha sido cristã, ela encontra novos significados a partir dos bestiários, distanciando-se de “monstruo de salvaje bramido” (Solino, *El Erudito*, 39 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 536), tal como descrito pelos autores greco-romanos, e transformando-se em símbolo crístico.

A nova simbologia atribuída ao unicórnio também pode ser validada a partir da mudança na descrição do tamanho do animal. Plínio e Eliano, por exemplo, comparam o tamanho do animal ao cavalo e, em oposição, o *Physiologus* garante um tamanho bem menor: “The monoceros, that is, the unicorn, has this nature: he is a small animal like the kid, is exceedingly shrewd, and has one horn in the middle of his head” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 51). Essa caracterização de um animal menor em

relação à tradição clássica foi legada aos bestiários medievais, que definem o unicórnio como “a little beast, not unlike a young goat, and extraordinarily swift” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 36) ou ainda “a small animal like a kid, excessively swift” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 20). O *Bestiário de Cambridge* também explica, de forma simbólica, o porquê deste tamanho: “It is described as a tiny animal on account of the lowliness of his incarnation, as he said himself: “Learn from me, because I am mild and lowly of heart”” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 21).

Mais que a discussão sobre o tamanho do animal, os bestiários medievais se preocupam em descrever a alegoria da caça do unicórnio.

Como apresentado a partir das narrativas clássicas, o unicórnio não pode ser capturado com vida. Essa particularidade é descrita nas narrativas do unicórnio e do monoceros nos bestiários. Todavia, existem métodos para a sua captura: “The hunter cannot approach him because he is extremely strong. How then do they hunt the beast? Hunters place a chaste virgin before him. He bounds forth into her lap and she warms and nourishes the animal and takes him into the palace of kings” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 51). Isidoro de Sevilha também corrobora com este método:

“Es tan enorme la fuerza que tiene, que no se deja capturar por la valentía de cazador alguno. En cambio, según aseguran quieses han descrito la naturaleza de los animales, se le coloca delante una joven doncella que se descubra su seno cuando lo ve aproximarse, y el rinoceronte, perdiendo toda su ferocidad, reposa en él su cabeza, y de esta forma adormecido, como un animal indefenso, es apresado por los cazadores” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 903).

Logo, a particularidade do unicórnio em não ser capturado vivo e as estratégias usadas na sua caça, compõem parte das narrativas do unicórnio dos bestiários: “A virgin girl is led to where he lurks, and there she is sent off by herself into the wood. He soon leaps into her lap when he sees her, and embraces her, and hence he get caught” (*Bestiário Harley 4721* In: WHITE, 1984, p. 21).

Com exceção do *Bestiário de Aberdeen*, que teve alguns de seus fólios perdidos, todos os bestiários consultados apresentam a representação do unicórnio junto à Virgem no momento de sua captura (Figura 26). No manuscrito mais antigo existente do *Physiologus* a iluminura do unicórnio é especialmente interessante. Primeiro porque,

diferente dos bestiários, não apresenta a figura do caçador. Em segundo lugar, as cores usadas evidenciam a figura da Virgem Maria (Figura 28), assim como acontece também em outros bestiários (Figura 29).

É comum na arte cristã representar a Virgem Maria vestindo um manto azul e, por baixo, uma vestimenta de cor vermelha e, na composição, Jesus com um manto vermelho e vestimentas em azul. A cor azul é associada ao mundo espiritual, enquanto o vermelho simboliza o mundo terreno e também o sacrifício, por lembrar a cor do sangue (LACE, 2015, p. 1-2). Nas composições, então, a Virgem Maria é entendida como aquela que carrega quem será sacrificado; enquanto Cristo é o próprio verbo que se fez carne (Jo 1:14).



Figura 26: Unicórnio no *Bestiário Harley 3244* (British Library, *MS Harley 3244*, f. 38r). **Figura 27:** Unicórnio no *Physiologus de Berna* (Bern, Burgerbibliothek, *Cod. 318*, f. 16v. Disponível em: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/bbb/0318>).



Figura 28: Unicórnio no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 36).

A carga sexual da fábula da caça do unicórnio toma contornos Cristãos: o seio da virgem representa a Igreja e o poder de atração que esta exerce. No *Physiologus* é possível encontrar essa alegoria: “Coming down from heaven, he came into the womb

of the Virgin Mary. [...] He is so shrewd that most clever devil cannot comprehend him or find him out, but through the will of the Father alone he came down into the womb of the Virgin Mary for our salvation” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 51). O *Bestiário Bodley 764*, por sua vez, apresenta que: “He descended into the Virgin’s womb to save us. He is called an insignificant creature because He humbled Himself in the flesh: He Himself said: “Learn of me, for I am meek and lowly in heart” (Matthew 11:29)” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 37).

É possível demonstrar a associação entre o unicórnio e Cristo nas narrativas de diferentes bestiários. O *Bestiário Bodley 764*, por exemplo, anota que “Our Lord Jesus Christ is the spiritual unicorn of whom it is said: “My beloved is like the son of the unicorns” (Ct, 2:9)” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 36 – 37). Para Le Goff, o unicórnio “é uma imagem do Salvador, torna-se um chifre de salvação, [...] O unicórnio lembra a virgem por excelência, Maria; sua caça representa alegoricamente o Mistério da Encarnação, no qual ele próprio representa o Cristo espiritual unicórnio e seu chifre torna-se a cruz de Cristo” (LE GOFF, 2011, p. 141 – 142).

Como símbolo da união e unidade entre Deus e Cristo, o chifre do unicórnio torna-se o chifre da salvação, como descrito na passagem: “Bendito seja o Senhor Deus de Israel, porque visitou e redimiu o seu povo, e suscitou-nos um chifre de salvação na casa de Davi, seu servo” (Lc, 1:68 – 69). A respeito da união entre Deus e Cristo, o *Bestiário Bodley 764* escreve que “The single horn on the unicorn’s head signifies what He Himself said: “I and my Father are one” (John 10:30)” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 37).

Assim como os chifres do íbex e do antílope, o chifre do unicórnio torna-se dessa maneira um elemento de combate ao diabo, no qual o unicórnio sempre vence: “It says that he is very swift because neither Principalities, nor Powers, nor Thrones, nor Dominations could keep up with him, nor could Hell contain him, nor could the most subtle Devil prevail to catch or comprehend him” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 21).

A busca pelo chifre do unicórnio e suas funções práticas

Pela importância simbólica do chifre do unicórnio, os medievais buscaram possuí-lo. Foram atribuídos como sendo do unicórnio os chifres do rinoceronte e do

narval, ambos animais pouco conhecidos no contexto europeu, já que de acordo com Pluskowski um rinoceronte vivo na Europa aparece apenas no século XVI, enquanto o narval era visto, com muita pouca frequência, morto em praias das Ilhas Britânicas e na costa da Escandinávia (PLUSKOWSKI, 2016, p. 295 – 297).

Pela sua importância simbólica e sua raridade, possuir um chifre de unicórnio era sinal de riqueza. William de Wyckham (1324 – 1404), bispo de Winchester, legou um chifre de unicórnio ao New College de Oxford, fundado por ele em 1379 (HUMPHREYS, 1953, p. 380) e, além deste, Shepard garante que em torno de 1600 existiam na Europa pelo menos uma dúzia de chifres de unicórnios (SHEPARD, 1993, p. 105), sendo a maior parte chifres de narvais que vinham das águas da Groenlândia (PLUSKOWSKI, 2016, p. 298).

Os chifres de unicórnio também tinham funções curativas. Uma taça feita com o chifre do unicórnio, por exemplo, tinha o poder de neutralizar qualquer tipo de veneno, assim como a ingestão do pó feito desse material (HUMPHREYS, 1953, p. 381), sendo o pó usado especialmente pelos mais pobres, uma vez que o acesso aos chifres era limitado (LE GOFF, 2011, p. 146).

Talvez os medievais tenham conhecido tais propriedades do chifre do unicórnio a partir de Ctesias, que escreve: “They say that whoever drinks from the horn (which they fashion into cups) is immune to seizures and the holy sickness and suffers no effects from poison, whether they drink wine, water, or anything else from the cup either before or after ingesting the drug” (*Indika*, 45, in: NICHOLS, 2008, p. 114); ou também Apolônio de Tiana (15 – 100), que descreveu de forma semelhante a função de antídoto do chifre do unicórnio (SHEPARD, 1993, p. 39).

Como anteriormente citado, um dos animais que fazem parte da composição do unicórnio é um antílope de nome orix. Curiosamente, Plínio atribui a esse animal as características curativas: “[...] se cría el órix, un animal que, por las características del lugar, carece de bebida y que, paradójicamente, sirve de remedio para los que tienen sed; [...] encuentran en el cuerpo de estos animales bolsas de un líquido muy saludable” (Plínio, *Historia Natural*, livro 10, cap. 201 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 324).

Barber e Riches também apresentam tal funcionalidade curativa do chifre do unicórnio, acrescentando que as águas tornam-se purificadas com o mergulho do chifre do animal (BARBER; RICHES, 1971, p. 146) (Figura 29) e, sobre esse atributo, o *Physiologus* afirma:

“En los lugares en que vive hay un gran lago, al que todos los animales acuden para beber. Pero, antes de que se reúnan, llega la serpiente y derrama su veneno sobre las aguas. Y cuando los animales advierten el veneno, no se atreven a beber, sino que se apartan y aguardan al unicornio. Llega éste, entra directamente en el lago y hace la señal de la cruz con su cuerno; entonces, el veneno se hace inofensivo, y todos los animales beben” (*Phys. Griego*: Carlill, 199 – 200; Peters, 34 – 35; Zambon, 60 – 61 (nº 22) apud MALAXECHEVERRÍA, 1989, p. 146).



Figura 29: Misericórdia de unicórnio, Priorado de Cartmel, Cumbria, Inglaterra, 1440 (Disponível em: http://www.misericords.co.uk/cartmel_priory.html).

O unicórnio como símbolo da morte e da vaidade

Como visto, o simbolismo que o unicórnio adquire nos bestiários medievais é de um animal crístico, e seu único chifre demonstra a união entre Deus e Cristo.

No entanto, não é este o único simbolismo atribuído ao unicórnio durante a Idade Média, como demonstra a história dos santos Barlaão e do príncipe indiano Josafá, compilada por João Damasceno (675 – 749). Por se passar na Índia, Franco Júnior defende a hipótese da narrativa ter uma origem budista e que entrou na cultura cristã a partir de traduções e adaptações em georgiano, árabe e grego durante o século VI e então latim e idiomas vernáculos no século X (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 989).

Josafá, criado em reclusão, mostrou-se angustiado ao encontrar em seu caminho um leproso e um cego. Ao monge Barlaão, eremita do deserto de Senaar, foi revelado o que acontecia ao príncipe Josafá e logo foi ao encontro do príncipe, no qual o monge explicou ao nobre sobre os assuntos cristãos e então converteu o príncipe ao cristianismo (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 993).

A figura do unicórnio aparece na explicação, por parte do santo, sobre os prazeres do mundo, associando ao animal a figura da morte:

“Aqueles que cobiçam os deleites corporais e deixam sua alma morrer de fome parecem o homem que fugindo velozmente de um unicórnio que ia devorá-lo não viu mais nada e caiu num profundo abismo. Na queda ele agarrou um arbusto e conseguiu colocar os pés num lugar escorregadio e frágil. Viu então que dois ratos, um branco e outro preto, roíam sem parar a raiz do arbusto e que no fundo do precipício havia um terrível dragão vomitando chamas e abrindo a goela para o devorar. No lugar onde apoiara os pés, viu as cabeças de quatro áspides. Erguendo os olhos, viu um pouco de mel que escorria dos ramos do arbusto e esquecendo o perigo a que estava exposto entregou-se inteiramente ao prazer de provar aquele pouco de mel. O unicórnio é a figura da morte, que persegue o homem sem cessar e aspira pegá-lo. O abismo é o mundo, com todos seus males. O arbusto é a vida de cada um, roída sem cessar por todas as horas do dia e da noite, como por um rato branco e um preto, que vão cortá-lo. O lugar onde estão as quatro áspides é o corpo, composto de quatro elementos, cujas desordens levam à dissolução corporal. O terrível dragão é a garganta do Inferno, que cobiça devorar todos os homens. O mel que sai dos ramos é o prazer enganador do mundo, pelo qual o homem se deixa seduzir e que lhe oculta o perigo que o cerca” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 994).

Assim, paralelamente à moralização do unicórnio junto à virgem, simbolizando um animal crístico, existe um simbolismo distinto, que demonstra um animal cruel. Com efeito, enquanto a árvore simboliza a vida, como descrito por São Barlaão ao príncipe Josafá, o unicórnio torna-se o caçador e aparece junto à outra figura monstruosa e símbolo do diabo, o dragão (Figura 30).



Figura 30: Unicórnio como símbolo da morte no manuscrito de Vicente de Beauvais *Speculum historiale*, França, séc. XV (Bnf, *MS FR 51*, f. 175. Disponível em: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc507698>).

Uma vez que o unicórnio representa o caçador daqueles que buscam os prazeres do mundo e deixam-se seduzir por eles, Fonseca acredita que, neste contexto, o simbolismo do animal lembra a atuação da sereia (FONSECA, 2009, p. 127), que encanta os homens pelas suas músicas até que eles adormeçam e sejam mortos. Adverte-se no *Bestiário Bodley 764*: “In the same way all those who delight in the pomp and vanity and delights of this world, and lose the vigour of their minds by listening to comedies, tragedies and various musical melodies, will suddenly become the prey of their enemies” (*Bestiário Bodley 764* In: BARBER, 1997, p. 150 – 151).

Relacionado-se mais com o unicórnio da história de São Barlaão e Josafá que com a tradição bestiária, este animal pode ser encarado como símbolo do desejo e da vaidade (Figura 31).



Figura 31: Unicórnio como símbolo da vaidade no *Decreto de Smithfield*, Toulouse, 1300 – 1340 (*Royal MS 10 e IV*, f. 153r. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_10_e_iv_fs001r).

Além destes simbolismos, a partir dos contos de amor cortês o unicórnio também pode ter sua temática envolta em afetos e se transformar num símbolo do amante, como na cantiga trovadoresca do Conde Teobaldo IV (1201 – 1253):

Eu fico como o unicórnio
 Agitado ao contemplar
 A jovem rapariga que o encanta,
 Tão contente de seu suplício
 Que exaltado cai em seu colo
 E então é morto por dolo
 A mim, mataram-me, também sem consolo,
 Meu amor e minha Dama, sim, é verdade:
 Eles têm o meu coração, que não posso reconquistar
 (in: LE GOFF, 2011, p. 144).

Assim sendo, a tradição do unicórnio deriva da combinação de diferentes animais e da interpretação de escritores de três diferentes tradições, a clássica, a hebraica e a medieval. Com o desenvolvimento do imaginário cristão e a proliferação das obras sobre animais, dois animais distintos foram comentados: o monoceros, que em larga medida conserva as características do animal selvagem descrito pelos greco-romanos, e o unicórnio, este que foi imbuído de simbolismos crísticos, mas que também pode ser interpretado como símbolo da morte, da vaidade e do amante cortês em determinados contextos.

Capítulo II. 4: Os bovinos sacrificiais

Os bovinos em tempos antigos

As figuras bovinas aparecem imbuídas de elementos simbólicos desde a Antiguidade, sendo associadas com o animal lunar (CHEVALIER, 1986, p. 1003), simbolismo anteriormente atribuído ao íbex (DIBON-SMITH, s/d, p. 24) e a diferentes divindades do Egito e da Babilônia (CHEVALIER, 1986, p. 1003).

Solino escreve que “entre todas las cosas dignas de ser recordadas que contiene Egipto figura la extraordinaria admiración por un buey” (Solino, 17 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 435). A tradição egípcia tinha o bovino como símbolo do deus solar Amón, intitulado “Touro celestial” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 55). O touro de Amón encarnou em Apis, o animal relatado por Solino, na cidade de Menfis e em Mnevis, em Heliópolis. A respeito do primeiro, de acordo com Cláudio Eliano, “se tiene la firme creencia de que Apis es dios que se manifiesta a los egipcios en cuerpo y alma. Nació de una vaca sobre la que cayó una luz celestial que fue la causa de la fecundación del mencionado animal” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XI, cap. 10 In: DONADO, 1989, p. 436). Sobre Mnevis, o mesmo autor indica que “Los egipcios aseguran también que éste está consagrado al Sol, igual que dicen que Apis es una dedicación a la Luna” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XI, cap. 11 In: DONADO, 1989, p. 439).

Também a vaca era relacionada às divindades egípcias:

“En ella [Hermópolis] veneran a Afrodita a quien llaman Celestial. Honran también a la vaca, y la razón que de ello dan es ésta tan llamativa: tienen la profunda creencia de que ellas, las vacas, tienen mucho que ver con esta diosa, ya que la vaca siente una poderosa excitación por la cosa sexual y lo desea con más fuerza que el toro” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro X, cap. 27 In: DONADO, 1989, p. 409).

Considera-se, portanto, que assim como a egípcia, a cultura clássica também se apropriou das figuras bovinas para representações dos seus deuses, simbolizando especialmente a fecundidade, no caso das representações da divindade Diana, e os

usando como animais sacrificiais, como é o exemplo do culto ao deus marítimo Poseidon, para o qual o touro era imolado (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 57).

Os hebreus também usaram a imagem bovina para representar um ídolo divino: o bezerro de ouro, descrito no Êxodo: “Então todo o povo tirou das orelhas os brincos e os trouxeram a Aarão. Este recebeu o ouro das suas mãos, o fez fundir em um molde e fabricou com ele uma estátua de bezerro. Então exclamaram: “Este é o teu Deus, ó Israel, o que te fez subir da terra do Egito” (Ex, 32:3-4).

Nota-se então que desde tempos antigos existe a associação entre os bovinos e a fecundidade e sacrificialidade, simbolismos que serão reinterpretados de acordo com a doutrina Cristã.

Os bovinos nos bestiários medievais

Nos bestiários existem diferentes seções para os animais que hoje consideramos bovinos. No *Bestiário Bodley 764* encontram-se narrativas do *taurus*, do *bos*, do *bubalus*, da *vacca* e do *vitulo*. Nelas, o simbolismo que mais se repete é o de sacrifício.

Mas esse não é o único simbolismo atribuído aos bovinos e, como acontece em várias narrativas dos bestiários, um mesmo animal pode ter diferentes simbolismos.

O touro (*taurus*), por exemplo, apresenta um simbolismo associado à sua força, no qual representa Cristo: “Their fierceness is such that if they are captured they give up the ghost. The bull is Christ. In Genesis we read: “They have cut the sinews of the bull in their wrath” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 88). Neste sentido, o touro, como símbolo de Cristo, se apresenta como inimigo do urso, símbolo do diabo. Sobre o urso, lê-se no *Bestiário Bodley 764*: “If they attack bulls, they know just where to wound them, and concentrate on the horns and the nostrils, because the nostrils are very tender and the pain is all the greater. The bear signifies the devil, ravanger of the flocks of our Lord [...]” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 60).

De acordo com Cláudio Eliano: “la docilidad es una característica del toro, una vez domesticado y cambiado de bestia feroz en mansa” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro VII, cap. 4 In: DONADO, 1989, p. 279). Com efeito, a ferocidade do touro pode ser matizada pela prática cristã, como atesta a passagem da *Legenda Áurea* sobre a trasladação do corpo martirizado de São Tiago para a Galiza, na Hispânia: “Fizeram igualmente o signo da cruz sobre os touros, que logo se tornaram mansos

como cordeiros, puderam ser atrelados e colocaram sobre a carroça o corpo de São Tiago com a lápide” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 465).

Todavia, o touro pode representar o orgulho dos príncipes: “Elsewhere bulls are the princes of this world, tossing the common people on the horns of their pride” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 89) e ainda os judeus, no caso de se apresentar um touro gordo: “Calves also represent the lascivious Jews, as in the psalm: “Many calves have surrounded me, the fat bulls have attacked me (22:12)” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 94), ainda que os judeus sejam mais frequentemente relacionados a animais como a coruja e o bode.

Por sua vez, o búfalo (*bubalus*) adquire um caráter exclusivamente negativo. O animal é descrito como “similar to boves, oxen, but they are so wild that no yoke can be laid on them” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 91) e, por ser considerado mais selvagem, é também associado ao orgulho:

“Aurochs and buffaloes can be seen as proud teachers and those who lord it over the people; their status is similar to that of good teachers, but they swell with pride, and trust rather in the horns of worldly power than in divine help. And against the apostolic law, they choose to rule over the clergy, rather than lead them as a flock” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 91).

Este caso é interessante por mostrar o antagonismo entre o animal doméstico e o selvagem. O touro torna-se símbolo de Cristo depois de ser domesticado, o que pode ser feito até os três anos do animal (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 180 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 130), enquanto o búfalo, indomável pelos medievais, permanece com o simbolismo negativo, talvez por fazer parte do mundo selvagem.

Os bovinos como símbolos do sacrifício

É o aspecto sacrificial que mais é discutido nas narrativas dos bovinos dos bestiários e, como apresentado, tal simbolismo foi herdado da Antiguidade.

Plínio, o Velho, escreve: “De ellos procedem las mejores víctimas y el más espléndido sacrificio para aplacar a los dioses” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap.

183 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 131). Embora Plínio tenha escrito sobre o touro, os bestiários ignoram a função sacrificial desse animal, anotando que “[...] bullocks, never bulls, were always sacrificed to Jove by the Gentiles” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 88). Deixando de lado essa aparente confusão dos redatores dos bestiários, é acordado que tanto o touro quanto o boi são considerados animais de sacrifício, assim como o são a vaca e o vitelo.

Segundo Ferro, os romanos acreditavam que a vítima não deveria se opor ao sacrifício (FERRO, 1996, p. 50), e assim também pensavam os reis indianos (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XVI, cap. 16, p. 601). Eliano cita a função sacrificial dos bovinos nos cultos a Deméter (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XI, cap. 4 In: DONADO, 1989, p. 433) e também a presença da vaca no sacrifício dedicado a Apolo: “Resulta que, cuando va a llegar la fiesta de la romería general, en la que realizan el salto en honor del dios, sacrifican una vaca [...]” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XI, cap. 8 In: DONADO, 1989, p. 435).

De forma a cristianizar o sacrifício dos bovinos pelos antigos pagãos, os escritores dos bestiários assumem que Cristo se comportou como estes bovinos ao aceitar seu sacrifício. Neste sentido, lê-se no *Bestiário Bodley 764*:

“We must also think of those calves who gave up their lives as sacrifices in the sweetness of the holy altars. Augustine, the holy father, when he discusses the symbols of the Evangelists, calls the Lord Himself a calf, who offered Himself as a sacrifice for the salvation of the rest” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 93 – 94).

Relacionada com a passagem bíblica dos Números, que afirma “Que tragam a ti uma novilha vermelha sem defeito e perfeita e que não tenha ainda sido submetida ao jugo. Entregá-la-eis a Eleazar, o sacerdote. Será levada para fora do acampamento e será imolada diante dele” (Num, 19: 2,3), a narrativa da vaca também associa o sacrifício do animal com o de Cristo:

“[...] the cow, which stands for the sacrifice of the Lord’s incarnation in His weakness, of which it is written: “For though He was crucified through weakness, yet He liveth by the power of God” (II Corinthians 13:4). He is called a red heifer, because His human form was made red by the blood of the passion. His humanity is without blemish, all His

deeds perfect; there was no spot on His human form” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 92).

Charbonneau-Lassay concorda que ao decorrer da leitura bíblica, são incontáveis as manadas de vítimas imoladas ao Senhor no Velho Testamento e sugere que a argumentação desse holocausto está no texto do Levítico: “Porque a vida da carne está no sangue. E este sangue eu vo-lo tenho dado para fazer o rito de expiação sobre o altar, pelas vossas vidas; pois é o sangue que faz expiação pela vida” (Lev, 17: 11) (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 54). E, dessa forma, os bovinos passaram para a Idade Média cristã como emblemas do Cristo imolado.

A figura bovina como símbolo de São Lucas

São Lucas Evangelista (século I) também foi associado aos bovinos por sua relação com o sacrifício. Essa associação foi desenvolvida por comentaristas de dois episódios bíblicos: a Visão de Ezequiel, encontrada no Livro de Ezequiel do Antigo Testamento, e o Apocalipse de João, do Novo Testamento, que se referem a quatro seres que posteriormente serão associados aos quatro Evangelistas. Lê-se na Visão de Ezequiel:

“Eu olhei: havia um vento tempestuoso que soprava do norte, uma grande nuvem e um fogo chamejante; em torno, de uma grande claridade e no centro algo que parecia electro, no meio do fogo. No centro, algo com forma semelhante a quatro seres vivos, mas cuja aparência fazia lembrar uma forma humana. Cada qual tinha quatro faces e quatro asas. As suas pernas eram retas e os seus cascos como cascos de novilho, mas luzentes, lembrando o brilho do latão polido. Sob as suas asas havia mãos humanas voltadas para as quatro direções, como as faces e as asas dos quatro. As asas se tocavam entre si; eles não se voltavam ao caminharem; antes, todos caminhavam para a frente; quanto às suas faces, tinham forma semelhante à de um homem, mas os quatro apresentavam face de leão do lado direito e todos os quatro apresentavam face de touro do lado esquerdo. Ademais, todos os quatro tinham face de águia” (Ez, 1: 4 – 10).

Estes mesmos quatro seres, dessa vez figurados com asas, aparecem no relato do Apocalipse de João, sendo apresentados como quatro querubins guardiões do universo, aparecendo acompanhados pela imagem de Deus em um trono, juntos a outros vinte e

quatro tronos ocupados por anciãos: “À frente do trono, havia como que um mar vítreo, semelhante ao cristal. No meio do trono e ao seu redor estavam quatro Videntes, cheios de olhos pela frente e por trás. O primeiro Vivente é semelhante a um leão; o segundo Vivente a um touro; o terceiro tem a face como de homem; o quarto Vivente é semelhante a uma águia em vôo” (Ap, 4: 6 – 7).

Existe no *Bestiário de Aberdeen* uma representação da cena de Cristo em Majestade, ou Pantocrátor – a representação do filho de Deus entronado, inserido na chamada amêndoa mística e rodeado pelos quatro seres, tal como descrito pela passagem de São João (Figuras 32 e 33). A presença do tetramorfo na representação do Cristo Pantocrátor aparece na arte a partir do século V quando, no seguimento do Concílio de Hipona, no ano de 393, o cânone da Bíblia foi estabelecido e o Livro do Apocalipse foi incluído (HERNANDO, 2013, p. 64).



Figura 32: Cristo em Majestade junto às quatro criaturas no *Bestiário de Aberdeen* (Aberdeen University Library, MS 24, f. 4v); **Figura 33:** Detalhe de São Lucas como figura bovina no *Bestiário de Aberdeen* (Aberdeen University Library, MS 24, f. 4v).

Coube aos autores posteriores relacionar cada um desses animais com os Evangelistas, embora essa não tenha sido a única forma de interpretação das passagens do Apocalipse de João e da visão de Ezequiel, uma vez que para Santo Ambrósio de Milão (340 – 397), Honório de Autun (1080 – 1154) ou Pedro de Cápua (? – 1214), os seres descritos são referências para a encarnação, morte, ressurreição e ascensão de Cristo (HERNANDO, 2013, p. 64). Também de forma diversa, Orígenes (184 – 253)

vincula os animais do Apocalipse ao ser humano, sendo que a águia é o seu espírito, o homem sua razão, o leão seu afeto e o touro seus desejos (HERNANDO, 2013, p. 64).

Porém, as associações que interessam aqui são as entre São Lucas e o bovino, assim como foi feito nas leituras de Santo Irineu de Lyon (130 – 202), São Jerônimo (327 – 420) ou São Gregório Magno (540 – 604), para citar apenas alguns exemplos.

A relação entre “o médico amado” (Cl, 4:14) e a figura bovina foi estabelecida pela primeira vez por Santo Irineu, em sua obra *Sobre a Detecção e Derrota da Assim chamada Gnosis*, mais conhecida como *Contra os Hereges* ou, em latim, *Adversus haereses* (LE GOFF, 2000, p. 200). Santo Irineu, após fazer as citações referentes ao texto do Apocalipse, justifica as associações feitas entre os Evangelistas e os animais:

“Los Evangelios, pues, concuerdan con estos [símbolos], sobre los cuales Cristo descansa. Uno de ellos, según Juan, narra su real y gloriosa generación del Padre, diciendo: “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba ante Dios, y el Verbo era Dios: todas las cosas fueron hechas por su medio, y sin él nada ha sido hecho” (Jn 1,1-4). Por tal motivo, este Evangelio nos llena de confianza: ésta es su característica. El Evangelio según Lucas, ya que tiene rasgos sacerdotales, comenzó presentando a Zacarías cuando ofrece a Dios el sacrificio. Y es que ya se estaba preparando el becerro cebado que debía matarse por el regreso del hermano menor. Mateo anuncia su origen humano, diciendo: “Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham”. Y sigue: “Este fue el origen de Jesucristo” (Mt 1,1.18). Es, pues, el Evangelio de su humanidad, por eso este Evangelio habla de él de manera humilde y conserva su figura como hombre manso. Marcos, a su vez, toma inicio del Espíritu profético que viene de lo alto sobre los hombres, diciendo: “Principio del Evangelio de Jesucristo, como está escrito en el profeta Isaías” (Mc 1,1-2), dando la imagen de un Evangelio que vuela con sus alas” (Santo Irineu de Lyon. *Contra los Herejes*, Livro III, 2.2.5 In: BIBLIOTECA CATÓLICA DIGITAL).

São Jerônimo (347 – 420) em seu *Comentário a Ezequiel* fez estas designações justificando que o Evangelho de Mateus se inicia com a genealogia de Cristo e, por isso, é associado ao homem ou anjo. O leão, animal desértico, se torna São Marcos, por esse Evangelho começar com a história de São João Batista, na qual se lê: “Voz do que clama no deserto: preparai o caminho do Senhor, tornai retas suas veredas. João Batista esteve no deserto proclamando um batismo de arrependimento para a remissão dos pecados” (Mc, 1: 3 – 4). O touro se mostra como São Lucas por este abrir seu texto com

o momento do sacrifício de Zacarias. Por fim, São João é simbolizado como águia por seu Evangelho tratar sobre questões mais abstratas e, por isso, eleva-se aos demais, assim como uma águia voa mais alto em relação aos outros animais.

São Gregório Magno nas suas *Homilias sobre Ezequiel* apresenta mais que uma única explicação sobre os animais apresentados na Visão de Ezequiel. Em primeiro lugar, após citar a passagem bíblica, o autor faz a associação dos animais com os Evangelistas da forma semelhante à feita por São Jerônimo, sendo São Mateus o homem, São Marcos o leão, São Lucas o touro, “que é uma vítima ordinária, convém perfeitamente a São Lucas, que começa pelo sacrifício que oferece Zacarias” (São Gregório Magno, *Homilias sobre Ezequiel* In: MIGNE, 1747), e São João torna-se águia porque “começa com essas palavras: “No Princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”. Elevando seu olhar diretamente para a própria substância da Divindade, ele é como uma águia que fixa os seus olhos no sol” (São Gregório Magno, *Homilias sobre Ezequiel* In: MIGNE, 1747). A habilidade da águia poder olhar diretamente o sol é descrita nos bestiários medievais: “And if one of them, when stricken with the sun’s light, uses a fearless gaze of his eyes, with an uninjured power of staring at it, that one is made much of, because it has proved the truth of its nature” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 107).

Além dessa perspectiva, São Gregório Magno também compara os seres ao Cristo, que se fez homem e foi oferecido como um touro para sacrifício, ressuscitou com a força de um leão e, no momento da ressurreição, subiu ao céu como uma águia. O doutor da Igreja completa: “Uma vez observado que os quatro animais acima descritos são figuras dos quatro evangelistas, e também figura de todos os perfeitos, resta-nos observar de que maneira cada eleito é representado sob estas figuras” (São Gregório Magno, *Homilias sobre Ezequiel* In: MIGNE, 1747).

Nos bestiários medievais a relação entre o Evangelista e o bovino aparece, no caso do *Bestiário Bodley 764*, na narrativa do vitelo, pois é o termo *vitulo* que se lê na passagem bíblica original “*et secundum animal simile vitulo*” (Ap, 4:7). O bestiário enuncia sobre o vitelo: “he is prefiguring those preachers of Gospel whose image is found in the calf which is the symbol of Luke the Evangelist, who did not make the air echo with vain bellowing, but filled the earth with the preaching of the faith of the Lord” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 93).

Bovinos nas histórias de outros santos

Em histórias medievais de santos também é possível identificar o bovino como uma figura de sacrifício, comprovando a permanência desse simbolismo em relação à Antiguidade. Lê-se, por exemplo, que o pai de São Vito (290 – 303), ao ficar cego por ter visto anjos ao redor do filho, prometeu sacrificar um touro de chifres dourados no caso de ter sua visão recuperada, tendo sido recuperada não pela promessa do sacrifício, mas pela ação milagrosa de seu filho (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 478).

Também na história de Santo Eustáquio, o mesmo que teve a experiência epifânica com um cervo, o touro aparece como símbolo de sacrifício, já que o protagonista e sua família foram colocados vivos dentro de um touro de bronze que seria aquecido, por ordem do imperador Adriano: “Os santos puseram-se em prece, recomendaram-se ao Senhor e entraram no touro, onde entregaram a alma” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 900) (Figura 34).



Figura 34: O martírio de Santo Eustáquio no *Decreto de Smithfield*, Toulouse, 1300 – 1340 (Royal MS 10 E IV, f. 240v. Disponível em:

[http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal MS 10 e iv\).](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal_MS_10_e_iv)

São Miguel Arcanjo (Figura 35) e o Papa São Silvestre (285 – 335) (Figura 36) também têm em suas histórias personagens bovinos. Quanto ao primeiro, a *Legenda Áurea* apresenta que depois de dispersado de seu grupo, um dos touros de Gargano foi encontrado no alto da montanha. Gargano então lança contra o touro uma flecha envenenada, que por ação milagrosa faz uma volta no ar e atinge quem a arremessara. Ao bispo da cidade aparece o arcanjo Miguel, que diz: “Saiba que aquele homem foi atingido por seu dardo por minha vontade. Eu sou o arcanjo Miguel, e quis mostrar que na Terra habito este lugar e sou o inspetor e guardião dele” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 814).

E, quanto ao Papa São Silvestre, conta a *Legenda Áurea* que em um debate entre doutores judeus e doutores cristãos, competindo pela conversão do imperador Constantino, o homem santo ressuscita um touro: “Ó nome de maldição e de morte, sai por ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo, em nome do qual digo: levanta, touro, e vai tranqüilamente juntar-se a seu rebanho” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 138).



Figura 35: O touro fugitivo da história de São Miguel Arcanjo, no *Livro de Horas*, França, 1430 (*MS M.64* f. 128r. Disponível em: <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/43/77024>); **Figura 36:** São Silvestre no *Legendário Húngaro de Angevin*, Hungria, c. 1330 (*Vat. Lat. 8541*, f. 72r. Disponível em: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.8541).

As iluminuras dos bovinos nos bestiários medievais

As imagens encontradas nos bestiários medievais não relacionam os bovinos aos santos mencionados ou ainda com o simbolismo do sacrifício, preferindo desenvolver representações mais naturalistas dos bovinos sozinhos (Figura 37). As imagens podem mostrar também particularidades deste grupo de animais, como o touro, que é ilustrado com seu pescoço totalmente virado (Figura 38), consoante a descrição do *Bestiário de Cambridge*: “They can swing round their horns with whatever flexivility they want” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 77), caracterização derivada da obra do bispo de Sevilha, que escreve que os touros “poseen una flexibilidad tal que pueden girar la cabeza hacia donde deseen” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 885).



Figura 37: Bovino no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 47r); **Figura 38:** Bovino no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 89).

Em relação à peculiaridade do pescoço do touro ter tal flexibilidade, Plínio associa-o a outro animal, o imaginário eale (Figura 39), que também se confunde com o íbex – aceitando que *ya-‘el*, para os hebreus, são cabras da montanha (WHITE, 1984, p. 55). O romano anota que na Etiópia podem ser encontrados animais que possuem seus chifres “móviles de más de un codo de largo, que enarbola en la lucha de forma alterna y los presenta de frente o de lado según la estrategia le ha indicado (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 73 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 88).

Solino atribui essa caracterização aos touros da Índia, e não ao eale: “También ellos [los toros] pueden girar los cuernos, con la flexibilidad que deseen” (Solino, *El Erudito*, 36 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 535). Essas caracterizações do eale são encontradas também nos bestiários, como no *Bestiário de Aberdeen*: “For they are not fixed but move as the needs of fighting require; the yale advances one of them as it fights, folding the other back, so that if the tip of the first is damaged by a blow, it is replaced by the point of the second” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 16v In: ABERDEEN BESTIARY).



Figura 39: Eale no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 30r).

Além de serem apresentados sozinhos e com o pescoço totalmente virado, as representações dos bovinos também podem demonstrar outras características. Um exemplo é o bovino que não é ferido por armas devido à resistência de seu couro, como foi escrito por Solino em relação aos touros da Índia: “La dureza de su piel escupe cualquier arma” (Solino, *El Erudito*, 36 In: FERNÁNDEZ NIETO, 2001, p. 535) ou Isidoro de Sevilha: “[...] una espalda tan dura que rachazan con inflexible dureza todo tipo de dardo” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 885); atributo também encontrado no *Bestiário de Cambridge*: “They can repel every weapon by the thickness of their hides” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 77) (Figura 40).

Outra atribuição dos bovinos encontrada nas iluminuras dos bestiários é quanto à sua participação nas atividades quotidianas (Figura 41), isso é, aos bovinos cabe também o título de “compañero en el trabajo y la agricultura” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 180 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 130) e, sobre isto, Eliano destaca que “resulta que la especie bovina vale para todo, tanto para contribuir a las labores del campo como para el transporte de diferentes cargas” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro II, cap. 57 In: DONADO, 1989, p. 111). Isidoro também explicita o uso dos bovinos nessas atividades quando escreve sobre o que considera como gado, grupo de animais que podem ser divididos entre animais usados para a alimentação (ovelhas e cervos) e os que ajudam o homem nas atividades quotidianas (cavalos e bois) (Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, p. 889).



Figura 40: Touro no *Bestiário de Rochester* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*, f. 36v); **Figura 41:** Vaca no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 92).

Não é possível dizer que houve, no caso dos bovinos, uma total ruptura dos simbolismos que esses animais carregam em relação à tradição pré-bestiária. A conotação sexual dos bovinos, símbolos de fecundidade, foi ressemantizada e tornou-se

na fecundidade de Cristo e de sua palavra. Nas palavras de Charbonneau-Lassay, “esta misteriosa fecundidad de Cristo, principio y fuente de toda vida, que la emblemática cristiana supo presentar tan bien, se resume en esca ecuación: Cristo, esposo; la Iglesia, esposa; la íntima unión de ambos produce hijos para la vida espiritual” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 63). A vaca adorada como símbolo de Afrodite no Egito antigo torna-se a vaca descrita nos bestiários, “which stands for the sacrifice of the Lord’s incarnation” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 92). Também o touro, que para Chevalier simboliza “la idea de potencia y de fogosidad irresistible, el macho impetuoso [...] cuyo semen abundante sin embargo fertiliza la tierra” (CHEVALIER, 1986, p. 1001), transforma-se em animal domesticado na representação do boi.

O aspecto de sacrifício dos bovinos durante a Antiguidade permanece, porém, simbolizando o sacrifício de Cristo, conforme apresentado nas narrativas dos bestiários medievais; e, ainda como emblema sacrificial, também pode simbolizar São Lucas Evangelista.

Capítulo II. 5: O rebanho da Igreja: o carneiro, a ovelha e o *Agnus Dei*

Existe nos bestiários medievais um conjunto de animais que possui simbolismos exclusivamente positivos. É o caso da ovelha, do carneiro e do cordeiro.

Sobre o cordeiro, que não tem chifres na natureza nem nas iluminuras dos bestiários, sua inclusão é justificada pelo simbolismo do *Agnus Dei* presente no imaginário medieval e pela relação com os seus genitores.

Os três animais podem ser relacionados a Cristo – este como sendo um pastor ou um animal de sacrifício –, e aos membros da Igreja, tanto os fiéis que reconhecem a força atrativa da Igreja quanto os Apóstolos. Portanto, é afastado o simbolismo antigo destes animais nos bestiários, em especial do carneiro.

Durante a Antiguidade este animal foi símbolo da fecundidade (FERRO, 1996, p. 85), sendo vinculado ao deus egípcio Amón, por exemplo. Também neste período, outras divindades foram representadas com chifres de carneiros, como os egípcios Khnum, a divindade criadora, Heryshaf, divindade de Heracleópolis, e também Zeus (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 138).

Embora estas indicações sejam ausentes nos bestiários, o Cristianismo primitivo manteve o carneiro como símbolo da fecundidade e da alegria a partir do signo de Áries (Figura 42). No zodíaco, este signo rege os meses de março e abril e, portanto, o início da primavera no hemisfério norte, quando a natureza mostra a partir das flores e frutos a fecundidade e a alegria desse período (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 148).

Além de serem positivos, os simbolismos desses três animais são muito relacionados entre si e, em alguns momentos se confundem, ao que Charbonneau-Lassay acrescenta que em obras antigas nem sempre é possível distinguir o cordeiro, o carneiro e a ovelha (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 157). Por este motivo, serão tratados esses animais de forma conjunta, sublinhando suas particularidades.

Em termos gerais, esses animais representam a doçura, a simplicidade, a inocência, a pureza, a obediência e a humildade – justificando o nome de Santa Agnes (ou Santa Inês) que “foi doce e humilde como um cordeiro” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 183) (Figura 43). Por isso, torna-se compreensível os redatores dos bestiários medievais tornarem estes animais símbolos de Cristo ou ainda dos fiéis da Igreja.



Figura 42: Áries no *Livro de Horas de Bedford*, França, c. 1410 - 1430 (British Library, *Add. 18850*, f. 3. Disponível em:

<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6474&CollID=27&NStart=18850>); **Figura 43:** Santa Agnes no *Livro de Horas de Filipe da Borgonha*, Flandres, c. 1450 - 1460 (The Hague, KB, 76 F 2, fol. 275v. Disponível em: <http://manuscripts.kb.nl/show/manuscript/76+F+2>).

Símbolos de sacrificio

Da forma como os bovinos aparecem em diferentes fontes simbolizando animais sacrificiais, o mesmo acontece com as ovelhas, carneiros e cordeiros. Uma das razões para esses animais serem considerados ideais para o sacrifício é por causa de sua natureza calma, assim como a do boi. Diversas fontes anteriores aos bestiários convergem com a ideia do cordeiro e da ovelha como animais mansos, calmos ou ainda preguiçosos, de acordo com Apuleio (125 – 170) (FERRO, 1996, p. 323). Cláudio Eliano anota que “las ovejas son, de todos los animales, los más dóciles y educados por la Naturaleza para dejarse llevar” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro VII, cap. 27 In: DONADO, 1989, p. 300). Para Isidoro de Sevilha, que também apresenta a função sacrificial do animal em tempos antigos de forma semelhante aos bestiários medievais, a ovelha é um animal suave pela sua lã, desprovido de defesas corporais e de índole pacífica (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 891).

Neste aspecto, o carneiro é aquele que mais difere entre os três animais. Ele não é descrito nos bestiários medievais como manso ou calmo e as narrativas justificam que o seu nome latino *vervex* é derivado de *vis* ou *vires*, que significa força. Apresenta o *Bestiário de Aberdeen*: “The wether gets its name, *vervex*, either from its strength, *vires*, because it is stronger than other sheep, or because it is a man, *vir*, that is, male, or because it has worms, *vermes*, in its head” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f.

21r). De acordo com os bestiários, esses vermes na cabeça do carneiro causam coçeira e “It is from the itch occasioned by the worms that these creatures mutually rush together and collide with a great impetus, butting” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26 In*: WHITE, 1984, p. 73).

Embora as iluminuras dos bestiários possam representar o animal sozinho (Figura 44) – como ocorre frequentemente em relação à ovelha (Figura 45) –, a atitude de colisão entre dois carneiros também aparece ilustrada nos documentos (Figura 46).



Figura 44: Carneiro no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 31r). **Figura 45:** Ovelha no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 30v); **Figura 46:** Carneiro no *Bestiário Add. 11283* (British Library, *Add. MS 11283*, f. 12r).

A força do carneiro por vezes é entendida como uma força guerreira, afinal o nome *aries* deriva de Ares, a divindade grega da guerra, conforme explica o *Bestiário Bodley 764*: “The ram (*aries*) is so called either after Ares, the Greek god of war” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764 In*: BARBER, 1999, p. 79). No imaginário cristão esta força guerreira do animal simboliza o combate de Cristo, que é sempre vitorioso (CHARBONNEAU-LASSAY, p. 144) e, especificamente nos bestiários medievais, simboliza também a ação dos apóstolos.

Embora não seja apresentado como um animal dócil como a ovelha e o cordeiro, o carneiro também é vítima de sacrifícios. O *Bestiário de Cambridge* afirma que “Aries the Ram perhaps gets his name by aphaeresis from Ares, the God of War [...]. Or else the beast may gets its name because it was originally immolated on altars – from whence ‘aries’ because he was sacrificed ‘aris’ (with altars) – and thus we get that ram in scripture who was offered up at the altar (*ad aran*)” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26 In*: WHITE, 1984, p. 73 – 74). A referência do sacrifício do carneiro no altar deriva do texto do Êxodo: “Imolarás o carneiro, tomarás seu sangue e o jogarás sobre o altar, todo ao redor” (Ex, 29:16). Charbonneau-Lassay ainda expõe que em

diferentes ocasiões da Antiguidade o carneiro era imolado e cita o culto greco-romano a Átis, por exemplo (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 147).

Conforme Chevalier, o cordeiro é considerado o animal de sacrifício por excelência (CHEVALIER, 1986, p. 343), aparecendo em várias passagens bíblicas, como no Êxodo, narrando sobre os processos rituais da *Pessach*, na qual “cada um tomará para si um cordeiro por família, um cordeiro para casa. [...] Tomarão seu sangue [...], comerão a carne assada no fogo [...]” (Ex, 12:3); ou em Números: “Cada dia, dois cordeiros de um ano, perfeitos, como holocausto perpétuo. Oferecerás o primeiro cordeiro em holocausto de manhã e oferecerás o segundo em holocausto ao crepúsculo” (Num, 28:3).

Além de ser imolado na tradição dos hebreus – o povo pastor –, também no término do Ramadão o cordeiro é o animal escolhido do sacrifício (CHEVALIER, 1986, p. 346) e, ainda na tradição islâmica, ovelhas ou cordeiros são sacrificados durante o *Eidul-Adha*, festa que comemora a obediência de Abraão a Allah (PUICÃ, 2011, p. 82). Charbonneau-Lassay consente com a importância do cordeiro nas culturas antigas e o considera como “la víctima virginal” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 157)

Logo, o imaginário cristão relaciona a crucificação na Sexta-feira Santa com o cordeiro preparado para o ritual da páscoa judaica (CHEVALIER, 1986, p. 344). Pelo vínculo entre o sacrifício realizado na *Pessach* com o Cristo crucificado, este torna-se, simbolicamente, o cordeiro. Na citação “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo, 1:29), encontrada no texto de João, o Evangelista, é feita a referência ao sacrifício de Cristo, “como de um cordeiro imaculado e incontaminado” (1Pd, 1:19). Outra cerimônia descrita no Velho Testamento, o ritual de expiação, na qual é costume usar um bode – expiatório – também foi comparada ao sacrifício de Cristo. Entretanto, pelos simbolismos negativos do bode, este animal foi suprimido enquanto símbolo de Cristo a favor da figura do cordeiro.

Os bestiários legam essa associação entre Cristo e o cordeiro imolado e afirmam: “The lamb is a symbol of the person of our mystic Saviour, whose innocent death saved mankind” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 81).

No Apocalipse encontra-se mais uma vez a figura do cordeiro imolado na visão profética de João – a mesma que descreve a imagem do tetramorfo –: “Com efeito, entre o trono com os quatro Viventes e os Anciãos, vi um Cordeiro de pé, como que imolado. Tinha sete chifres e sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus enviados por toda a

terra” (Ap, 5:6), concluindo que “Digno é o Cordeiro imolado de receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a honra, a glória e o louvor” (Ap, 5:12).

Abre-se um parêntesis aqui para contrapor dois seres que aparecem na visão de João encontrada no texto do Apocalipse. O apóstolo cita dois seres com chifres, o cordeiro e a Besta do Apocalipse, descrita como “um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas” (Ap, 12:3) e que logo seria detida pelo arcanjo Miguel. Ainda que os dois seres possuam chifres, seus simbolismos são opostos e isso pode ser explicado pelo número de chifres que têm: enquanto o cordeiro possui sete (Figura 47), número da perfeição para o imaginário medieval, a besta possui dez (Figura 48).



Figura 47: O cordeiro com sete chifres no *Apocalipse de Dyson Perrins*, Londres, c. 1255 – 1260 (MS Ludwig III 1, f. 5r. Disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/3044/unknown-maker-the-vision-of-the-lamb-in-the-midst-of-the-four-living-creatures-and-the-twenty-four-elders-english-about-1255-1260/>); **Figura 48:** A besta de dez chifres no *Apocalipse do Mestre de Sarum*, Salisbury, c. 1240 – 1250 (BnF, *Français 403*, fol. 24v. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447298r/f56.image>).

Tal como o carneiro e o cordeiro, a ovelha é um animal de sacrifício desde tempos antigos, tendo sido imolada em altares de tradições pré-Cristãs na Europa e na Ásia (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 176). Cláudio Eliano, como exemplo, situando sua história nas festas de sacrifício à Afrodite, em Érice, adverte: “[...] si de verdad quieres sacrificar una oveja, ten por seguro que la oveja se te queda plantada al pie del altar, y lo único que debes hacer es iniciar las abluciones” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro X, cap. 50 In: DONADO, 1989, p. 426).

A ovelha, como “hostia de elección prescrita a los hebreos en muchos lugares del Levítico para redimir los pecados” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 176),

também aparece como animal de sacrifício nos bestiários medievais. O *Bestiário Bodley 764*, que explica a origem do nome da ovelha – “it gets its Latin name, ‘ovis’, from oblations or offerings, because the men of old when they first made sacrifices did not slaughter bulls but sheep” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 77-78) –, destaca que “many sheep are double-toothed, [...], and these were especially singled out for sacrifices by the Gentiles” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 78).

Também como animal de sacrifício a ovelha passa então a representar, em alguns casos, Cristo. Lê-se na *Legenda Áurea* São Jerônimo proferindo que Cristo, de forma mansa, “se deixou imolar como uma ovelha em prol da humanidade” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 435). No *Bestiário Bodley 764* existe o elo simbólico entre ovelha e Cristo: “Sheep represent the innocent and simple among Christians, and the Lord Himself exhibited the mildness and patience of a sheep” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 78). Mas, ainda assim, os bestiários são mais enfáticos em estabelecer a relação entre as ovelhas e os fiéis da Igreja.

Ovídeos como símbolos dos fiéis

Além de simbolizar Cristo pelo sacrifício, os documentos medievais também associam os três ovídeos aos fiéis da Igreja. A ovelha, por exemplo, pode representar Cristo nos bestiários, em razão de sua feição calma e paciente, mas também representa os inocentes e simples entre os cristãos, os fiéis da Igreja. Neste contexto, Cristo passa a ser figurado não como a ovelha, mas como o pastor.

No Velho Testamento encontra-se a figura de Deus simbolizada por um pastor em distintas passagens, como em vários passos do texto profético de Ezequiel: “Quanto a vós, minhas ovelhas, assim diz o Senhor Iahweh” (Ez, 34: 17); “E vós, minhas ovelhas, vós sois o rebanho humano do meu pasto e eu sou o vosso Deus, oráculo do Senhor Iahweh” (Ez, 34:31); e ainda nos Salmos: “Iahweh é meu pastor, nada me falta. Em verdes pastagens me faz repousar [...]” (Sl, 23).

Enquanto a figura do pastor no Velho Testamento é a do próprio Deus, no Novo Testamento o pastor aparece relacionado a Cristo, de acordo com a parábola descrita por São João na qual Jesus discursa: “Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a sua vida pelas ovelhas” (Jo, 10:11). Então, enquanto líder espiritual, Cristo é simbolizado pelo pastor e

os seus fiéis são simbolizados pelo rebanho de ovelhas, carneiros e cordeiros, sublinhando aqui que o pastor remete para a ideia de alguém que detém poder (FERRO, 1996, p. 324). Como no exemplo da ovelha, os bestiários medievais são assertivos ao apresentar que “The sheep in the Gospels are the faithful [...]” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 78).

O cordeiro também aparece nos bestiários como símbolo do fiel. Tal alegoria é desenvolvida a partir da ideia de que mesmo no meio do rebanho, o cordeiro, na natureza, consegue reconhecer a voz de seus genitores. Encontra-se no *Bestiário Bodley 764* que “The lamb is also any one among the faithful whose life is blameless, and who obeys his mother the Church, recognising her voice and coming to her side and obeying her commandments” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 81).

Tal entendimento foi extraído de Isidoro de Sevilha, que afirma que os cordeiros: “[...] reconocem a su madre de entre los demás animales, hasta el punto de que, si en medio de un gran rebaño un cordero se extraviara, al punto reconocería por sua balido la llamada de su madre” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 891).

Esta mensagem moralizante pode ainda ser relacionada com a passagem bíblica de São João, na qual Cristo, o pastor das almas, afirma que seu rebanho de fiéis reconhece a sua voz; mas, dessa vez, a alegoria é protagonizada não pelo cordeiro, mas pelas ovelhas. Lê-se, sobre a atração simbólica dos fiéis à Igreja: “Tendo feito sair todas as que são suas, caminha à frente delas e as ovelhas o seguem, pois conhecem sua voz” (Jo, 10:4). E, ainda neste Evangelho, encontra-se no discurso do Salvador que “As minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem” (Jo, 10:27). Jesus também se comporta como pastor na passagem de São Marcos que narra a peregrinação dos Apóstolos e seu Mestre: “Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor” (Mc: 6:34).

A representação do Bom Pastor na história da arte cristã é frequente, estando presente nas catacumbas romanas, local escolhido pelos cristãos – ainda clandestinos – para realizar determinadas celebrações do novo culto. Segundo Eusébio, as paredes destes lugares constituíram o suporte dos primeiros programas iconográficos cristãos, em geral relacionados à figura de Cristo, como o peixe, a âncora, a pomba, as letras alfa e ômega, e a imagem do Bom Pastor (EUSÉBIO, 2005, p. 13 – 14).

Assim como as outras imagens citadas, a figura do Bom Pastor também teve sua gênese em representações pagãs, neste caso de Hermes Crióforo, o Moscóforo ou Mercúrio Crióforo – divindade entendida como mensageiro dos deuses e guia das almas –, que carrega no ombro um ovídeo (EUSÉBIO, 2005, p. 18). Assim sendo, a arte cristã reproduziu a figura de Cristo como um pastor, carregando um ovídeo nos ombros e cercado de outros, como encontrado na catacumba de Priscila, em Roma (Figura 49). A cena também faz sugerir a parábola da ovelha perdida, descrita no Evangelho de Lucas: “Qual de vós, tendo cem ovelhas e perder uma, não abandona as noventa e nove no deserto e vai em busca daquela que se perdeu, até encontrá-la? E achando-a, alegre a põe sobre os ombros [...]” (Lc, 15: 4 – 5).

Embora os bestiários não apresentem a figura do pastor nas narrativas dos ovídeos, pode-se encontrar o rebanho de cordeiros seguindo as ovelhas e carneiros, interpretado aqui como símbolo dos fiéis que seguem a Igreja (Figura 50).



Figura 49: Cristo como Bom Pastor na Catacumba de Priscila, Roma, séc. III (EUSÉBIO, 2005, p. 22);
Figura 50: Cordeiros e Ovelhas no *Bestiário de Rochester* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*, f. 35v).

Além dos bestiários, em outras fontes desse período podem ser encontradas citações que associam a família de ovídeos e o pastor aos sacerdotes e aos fiéis da Igreja. Descrevendo a atividade do bispo São João, lê-se na *Legenda Áurea*:

“Certa vez, terminada a leitura do Evangelho, o povo saiu da igreja e ficou do lado de fora conversando. O bispo também saiu e sentou-se no meio da multidão. Todos ficaram surpresos e ele explicou: “Meus filhos, onde estão as ovelhas, está o pastor; se vocês entrarem, entrarei, se ficarem aqui, também ficarei”. Fez isso duas vezes, e assim ensinou o povo a ficar na igreja até o final dos ofícios” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 203).

Em outros casos é atribuída a São Pedro a função de pastor. A *Legenda Áurea* anota que o santo “recebeu do Senhor as chaves do reino dos Céus, recebeu o encargo de apascentar as ovelhas de Cristo” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 501). A função também é citada na carta de Dionísio para Timóteo narrando o martírio dos santos Pedro e Paulo, o último dizendo ao primeiro “Que a paz esteja consigo, fundamento das igrejas, pastor das ovelhas e cordeiros de Cristo” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 506).

Ovídeos como símbolos dos apóstolos

Como já anteriormente foi destacado, a ovelha e o cordeiro podem simbolizar nos bestiários medievais os fiéis da Igreja. “The simple and innocent among Christians” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 78), em relação à ovelha, e “any one among the faithful whose life is blameless and who obeys his mother the Church” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 81), sobre o cordeiro.

O carneiro, por sua vez, representa outro grupo de membros da Igreja: os apóstolos. De acordo com o *Bestiário Bodley 764*, “The rams signify the Apostles or the princes of the Church” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 79), e menciona a passagem bíblica de Isaías, “Todas as ovelhas de Cedar se reunirão em ti, os carneiros de Nabaiot estarão a teu serviço” (Is, 60:7). O mesmo documento continua: “For the princes of the Church, like the leaders of the flock, shall lead the Christian people in the ways of the Lord. And we are told to offer the offspring of rams because such men are the result of the preaching of the Apostles, not of some stranger who experiments with wicked teachings” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 79-80).

O *Bestiário Bodley 764* menciona também a força dos chifres dos carneiros, lembrando o confronto entre eles para apaziguar o incômodo provocado pelos vermes em suas cabeças. A força desses chifres converte-se na força dos Apóstolos: “Rams are like the Apostles because these animals have powerful foreheads and always overthrow whatever they strike. The Apostles did the same thing with their preaching, breaking down various superstitious and well-established idols with the heavenly word” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 80).

Portanto, os três ovídeos enunciados nos bestiários – a ovelha, o carneiro e o cordeiro – possuem simbolismos diversificados, porém sempre positivos, variando entre o fiel cristão, o apóstolo e o próprio Cristo.

O lobo

Como é comum nos bestiários, existem rivalidades entre os animais. Como acontece em relação à oposição entre o cervo e a serpente ou entre a coruja e outros pássaros, por exemplo, as ovelhas e carneiros também possuem um inimigo descrito nos bestiários, o lobo.

De acordo com o *Bestiário Bodley 764*, o lobo simboliza o Diabo: “The wolf is the devil, who is always envious of mankind, and continually prowls round the sheepfolds of the Church’s believers, to kill their souls and to corrupt them” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 70). Nesse trecho é possível perceber a relação entre o rebanho de ovelhas e os fiéis cristãos (Figura 51).



Figura 51: Lobo no *Bestiário 12 CXIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 19r);

Possivelmente uma reminiscência da tradição romana, já que Plutarco (46 – 120) considerava as prostitutas como lobas (FERRO, 1996, p. 292), o *Bestiário de Cambridge* acrescenta ainda este simbolismo. Lê-se neste documento que “wolves are known for their rapacity, and for this reason we call prostitutes wolves, because they devastate the possessions of their lovers” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p 56).

De forma a transformar o lobo em animal com contornos fantásticos, esse mesmo bestiário afirma que “His neck is never able to turn backward. He is said sometimes to live on prey, sometimes on earth, and sometimes even on air”

(Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 57). A condição do lobo de não conseguir virar seu pescoço para trás também simboliza o Diabo, “because a wolf is never able to turn its neck backward, [...], it means that the Devil never turns back to lay hold on repentance” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 59).

Assim, as atribuições naturais do lobo são transformadas em símbolos do Diabo, como também acontece no *Bestiário de Aberdeen*, que compara o brilho dos olhos do lobo com o Diabo: “The wolf’s eyes shine in the night like lamps because the works of the Devil seem beautiful and wholesome to blind and foolish men” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 17r In: ABERDEEN BESTIARY).

O *Bestiário de Cambridge* conclui com uma passagem que revela o sentido alegórico das narrativas dos animais: “Now all this is to be understood in a spiritual manner, and you have to say it allegorically, to the higher sense. For what can we mean by the Wolf except the Devil?” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 60).

No século V o *Physiologus* já circulava em traduções latinas pela Europa, como comprova o Decreto do Papa Gelásio (410 – 496), deste mesmo século, que descreve “the book *Physiologus* written by heretics and prefixed with the name of blessed Ambrose” como sendo considerado uma obra apócrifa” (DOBSCHÜLTZ, 1912). Ainda nessa época o lobo era tido como símbolo de iluminação e, mais que isso, a divindade Apolo-Sol, associado à luz e ao lobo, foi nos primórdios da religião cristã relacionada a Cristo. Ainda que este tenha sido um simbolismo ignorado pelos bestiários, vale notar que o lobo em tradições anteriores a estes códices foi considerado como emblema de Cristo (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 303), aproximando-se assim de animais como o cervo que, tal como o lobo, é inimigo da serpente.

Por fim, é a conversão ao Cristianismo que transforma o lobo em cordeiro: “Paulo foi derrubado para ser cegado; foi cegado para ser mudado; [...] O cruel foi esmagado e tornou-se crente; o lobo foi abatido e reergueu-se cordeiro; o perseguidor foi derrubado e tornou-se pregador; o filho da perdição foi quebrado e transformou-se em vaso eleito” (Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea* In: FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 207).

Capítulo II. 6: As cabras, cabras selvagens e cabritos

Tal como na Idade Média, na Antiguidade a cabra também era considerada um animal de conotações simbólicas positivas, fazendo-se lembrar a história grega da cabra Amaltea, que inspirou a alegoria da cornucópia ou chifre da abundância. Além desta, Charbonneau-Lassay inclui ainda a Deusa Mãe cretense que aparece junto a uma figura caprina; a cabra celestial das tradições da Síria e da Caldéia que combate forças maléficas; a figura zodiacal do Capricórnio nestas mesmas regiões – embora este signo seja mais relacionado ao bode Aegipan –, e também cita a cabra como emblema da Iniciação em regiões do Mediterrâneo, desta vez aludindo à potência da visão do animal, que cresce à medida que a cabra escala as montanhas assim como o espírito se eleva e alarga ao decorrer do tempo (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 190). Esta característica, adaptada ao cristianismo, torna-se importante na leitura das narrativas dos bestiários medievais.

Porém, também na Antiguidade este animal representou a luxúria e, em especial, a luxúria da mulher (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 191), simbolismo excluído das narrativas dos bestiários. Uma justificativa para isto é que os redatores optaram por expor simbolismos ligados a Cristo e aos fiéis na narrativa da cabra e apresentar a luxúria como parte do simbolismo do bode.

Chevalier, além de mencionar o simbolismo indiano da cabra, semelhante ao modo cretense identificando o animal como signo da substância primordial (CHEVALIER, 1986, p. 222), também relaciona o animal ao relâmpago nas tradições Chinesa, Tibetana e Grega (CHEVALIER, 1986, p. 223). Esta associação aparece também na tradição bíblica. Yahveh se manifesta a Moisés no Monte Sinai a partir de relâmpagos, como descrito no texto que relata a aliança e o Decálogo: “Ao amanhecer, desde cedo, houve trovões, relâmpagos e uma espessa nuvem sobre a montanha, e um clangor muito forte de trombeta [...]. Moisés fez o povo sair do acampamento ao encontro de Deus, e puseram-se ao pé da montanha” (Ex, 19: 16 – 17). Mais uma vez, os bestiários não identificam tais simbolismos na narrativa da cabra.

Assim como o íbex, nos códices medievais a cabra e a cabra selvagem têm nas suas narrativas a característica de se esforçar para alcançar os penhascos das montanhas. Sobre a cabra selvagem, por exemplo, nos bestiários é descrito que: “these linger on the highest mountains and can recognize approaching people from far away, distinguishing the wayfarer from the sportsman” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In:

WHITE, 1984, p. 41). A partir deste trecho, encontra-se uma importante peculiaridade das cabras que é transformada em elemento alegórico: o sentido aguçado da visão.

Nos bestiários medievais, nas duas narrativas, da cabra (*Caper*) e da cabra selvagem (*Caprea*), a atenção é desviada aos sentidos simbólicos. Isto é, apesar de existirem, como herança do método de Isidoro de Sevilha, considerações sobre a etimologia dos nomes dos animais, as narrativas contêm poucas informações sobre a natureza zoológica destes. Além disto, parece haver certa confusão entre as duas espécies nas descrições dos bestiários, fator que não causa estranheza ao considerar tais manuscritos não como manuais científicos mas como um compêndio de elementos alegóricos com fins doutrinários e edificantes.

A visão da cabra

Os bestiários apresentam estes dois exemplares de animais chifrudos como símbolos de Cristo e dos membros da Igreja, excluindo ou ainda deslocando para a narrativa do bode alguns dos elementos simbólicos antes atribuídos à cabra. Nos bestiários medievais, sobre a cabra e sua relação com Cristo, lê-se:

“Thus Our Lord Jesus Christ is partial to high moutains, i.e. to Prophets and Apostles, for it is said in the Song of Songs: “Behold my cousin cometh like a he-goat leaping on the mountains, crossing the little hills, and like a goat he is pastured in the valleys”. Our Lord is pastured in the Church – you see, the good works of Christians are food for him” – and it was he who said: “I hungered and you gave me to eat, I thirsted and you gave me to drink” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 41).

Sobre a sua capacidade de enxergar muito longe, o *Bestiário de Cambridge* acrescenta: “Because the sharpness of a goat’s eyes is very acute, and they see everything and know men from afar, this symbolizes Our Lord, who is the Lord God of all knowing” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 41). Embora não seja exclusiva, a excelente visão da cabra torna-se talvez o principal elemento alegórico desta narrativa nos bestiários, enquanto os *Physiologus* descrevem com maior atenção o aspecto da cabra viver em lugares de altitude.

O *Physiologus* também relaciona a imagem do Criador à cabra. Todavia, como apresenta Ferro, o códice faz confusão entre dois animais distintos, a cabra e a gazela

(FERRO, 1997, p. 62) e, de acordo com Curley, o *Physiologus* traz os nomes “*dorchón*” e “*caprea*” para mencionar o animal da narrativa: “There is an animal in the mountains who is called *dorchon* in Greek and *caprea* in Latin” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 33). Deste mesmo modo aparece nos bestiários, como se verifica no *Bestiário de Aberdeen*: “There is an animal called in Latin *caper*, goat [...]. These are the same goats which the Greeks called *dorcas*, gazelle” (Aberdeen University Library, MS 24, f. 14r).

A confusão na nomenclatura dos animais não é resolvida nos bestiários, que citam novamente o nome da gazela na narrativa da cabra. Entretanto, fazendo a comparação entre os bestiários e o *Physiologus*, pode-se notar seguramente que os textos narram sobre a cabra e a cabra selvagem, e não sobre a gazela. Lê-se, na narrativa da gazela – mas que descreve a cabra – no *Physiologus*:

“The beast loves the high mountains but finds her food in the foothills of the mountains. She sees from far off all who approach her, and she knows whether they come with guile or with friendship. The roe represents the wisdom of God who loves the prophets, that is, the high mountains toward which the Prophet has raised his eyes” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 33).

O documento ainda inclui outras citações bíblicas, como a dos Salmos: “Ergo os olhos para as montanhas: de onde virá meu socorro?” (Sl, 121 (120): 1), ou o trecho da Segunda Epístola de Timóteo que sugere a visão aguçada de Deus: “O senhor conhece os que lhe pertencem” (II Tm, 2: 19), e mais uma vez associa-se no texto a visão de Deus com a visão das cabras: “He is called God because he sees all things, and from afar he sees those approaching him with guile” (*Physiologus* In: CURLEY, 2009, p. 34).

Demonstrando como principal referência utilizada a Bíblia, os discursos destes documentos associam a percepção da cabra ao avistar caçadores à consciência de Cristo, “The Holy Goat” (Cambridge University Library, MS l.i. 4. 26 In: WHITE, 1984, p. 41), a partir de passagens como a de Mateus: “Vem, então, para junto dos discípulos e lhes diz: “Dormi agora e repousai: eis que a hora está chegando e o Filho do Homem está sendo entregue às mãos dos pecadores. Levantai-vos! Vamos! Eis que meu traidor está chegando” (Mt, 26: 45-46).

Embora nos bestiários não surjam referências a outros autores e os trechos citados sejam exclusivamente bíblicos, Charbonneau-Lassay afirma que o emblema da

cabra e seu poder de visão não foi desenvolvido pelo Cristianismo, mas a partir de “ingenuas creencias de los naturalistas del mundo antiguo” (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 191). Cláudio Eliano, por exemplo, escreve que “[la cabra] tiene la percepción más fina entre los animales de pezuña hendida” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro I, cap. 53 In: DONADO, 1989, p. 64). Complementando a sua descrição, o romano também evidencia o uso do pelo da cabra: “La maravilla consiste en que los nativos se visten con sus pieles, que les sirven de abrigo. Dice este autor que estas pieles a lo largo del invierno les dan calor” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro XVI, cap. 35 In: DONADO, 1989, p. 617), uso atestado em todos os períodos da Inglaterra Medieval paralelamente ao uso da lã da ovelha (SALVAGNO, 2014).

Plínio também explica sobre a potência da visão das cabras, “que por la noche ven igual que durante el día: y que por eso si comen el hígado de las cabras los que llaman “nictálopes” recobran la capacidad de ver de noche” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 203 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 141), e argumenta que os animais com olhos fundos possuem “una visión clarísima, como a los que son del mismo color que los de las cabras” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 141 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 395), acrescentando também que, assim como o olho do lobo, “también los de la cabra resplandecen y emiten luz” (Plínio, *Historia Natural*, livro 11, cap. 151 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 398).

Isidoro de Sevilha igualmente cita a visão bem desenvolvida das cabras e nota que “[...] de ahí el nombre de *crepae* dado a unas cabras salvajes a las que los griegos, debido a la gran agudeza de su vista” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, Livro XII, cap. 15, In: RETA, et. al., 2004, p. 891).

Portanto, as narrativas da cabra nos bestiários medievais descrevem um animal que vive no alto das montanhas e que possui uma visão bem desenvolvida, particularidades que tornam-se simbolismos do próprio Cristo.

A cabra selvagem, por sua vez, apresenta um simbolismo distinto, sendo mais relacionada ao fiel da igreja e aos Apóstolos.

A Cabra Selvagem

A partir de descrições das características da cabra selvagem também são construídas mensagens alegóricas, notadamente sobre a capacidade do animal conseguir

separar as boas ervas das más: “The wild goat has the following peculiarities: that he moves higher and higher as he pastures; that he chooses good herbs from bad ones by the sharpness of his eyes; that he ruminates these herbs , and that, if wounded, he runs to the plant Dittany, after reaching which he is cured” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 42).

Dentre as boas ervas citadas na narrativa, os bestiários detalham sobre uma de nome Dictamno. Nos documentos, a planta curativa é relacionada com Cristo, também curativo. O *Bestiário de Cambridge* descreve Cristo como “*bene-ditanti*”, fazendo referência ao nome latino da planta, “*ditannus*” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 43), jogo de palavras usado também no *Bestiário de Aberdeen*, que transcreve “*Christus bene ditannus*” (Aberdeen University Library, *MS 24, f. 14v*).

A referida erva foi durante a Antiguidade e a Idade Média usada em tratamentos médicos (NEWMAN, 2007, p. 20) e, conhecida como Dictamno de Creta, foi particularmente encontrada na ilha grega, tal como enunciado por Virgílio (70 a.C. – 19 a.C.): “A branch of healing dittany she brought, which in the Cretan fields with care she sought” (VIRGÍLIO, *Eneida*, A. 12.411 In DRYDEN (trad.)).

Também na obra de Plínio, encontram-se menções ao dictamno e sua propriedade curativa: “El dictamo es una hierba útil para extraer las flechas; lo han mostrado los ciervos heridos por un dardo: éste se desprende al comer esta hierba” (Plínio, *Historia Natural*, livro 8, cap. 97 In: CANTÓ, et. al., 2002, p. 98). De fato, a mesma erva que aparece na narrativa da cabra dos bestiários aparece também na narrativa do cervo. Lê-se no *Bestiário de Cambridge*: “The plant called Dittany offers them the same sort of medieval food, for, then they have fed on it, they can shake off any arrows which they may have received” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 37) e, por essa razão, justifica-se a presença do cervo na iluminura que acompanha a narrativa da cabra no *Bestiário Bodley 764* (Figura 52).



Figura 52: Cabra e cervo junto ao caçador e ao dictamno (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 56);

Assim como a erva dictamno, Cristo tem o poder da cura. Porém, a cura é encontrada por aqueles que a procuram e, desta maneira, os bons fiéis tornam-se as cabras que buscam a erva e sabem distingui-la de ervas daninhas. Para fins doutrinários e edificantes, tal moralização pode ser entendida como uma inspiração à confissão. Sobre esse tema, o *Bestiário de Cambridge* expõe:

“Thus good Preachers, feeding on the Law of God and on good works, as if delighting in this sort of pasture, rise up and up from one virtue to another. They choose out good thoughts from bad ones with the eyes of the heart. They ruminate the selected ones [...]. If they are wounded by sin, they run to Jesus Christ in confession and are healed by the herb dogma [...]. For just as the Dittany expels the sword from the wound, and the wound heals, so does Jesus Christ forgive sins and expel the devil by means of confession” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 43).

Segundo Varandas, a prática da cabra de ruminar a erva tem relação com a memória, desenvolvida a partir da prática da repetição e, em contexto monástico, da ruminação meditativa (VARANDAS, 2006, p. 104). A autora ainda associa a ingestão das boas ervas com a prática da “ingestão e digestão dos textos” (VARANDAS, 2006, p. 104), a fim de alimentar o espírito, citando a passagem do Apocalipse de João: “A voz do céu que eu ouvira tornou então a falar-me: “Vai, toma o livrinho aberto da mão do Anjo que está em pé sobre o mar e sobre a terra”. Fui, pois, ao Anjo e lhe pedi que me entregasse o livrinho. Ele então me disse: “Toma-o e devora-o: ele te amargará o estômago, mas em tua boca será doce como mel” (Ap, 10: 8 – 9). A narrativa torna-se,

portanto, uma inspiração aos leitores – essencialmente monásticos – ao estudo dos textos sagrados, à memorização destes e à prática da confissão.

Iconograficamente, as iluminuras dos bestiários apresentam tanto para a cabra quanto para a cabra selvagem as duas principais características assimiladas a elas: sua predileção em viver em altas pastagens e a sua relação com as ervas, em especial a erva curativa de nome dictamnno. Em alguns casos, como no *Bestiário de Rochester*, as duas características podem ser encontradas na mesma ilustração (Figura 53).



Figura 53: Cabras no *Bestiário de Rochester* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*, f. 20v).

Cabrito

Enquanto “*tragiscos*” – filhote –, o cabrito parece ter uma conotação mais positiva e, passando a fase adulta – “*tragos*” –, o agora bode aparece carregado de simbolismos negativos. De acordo com Charbonneau-Lassay, essa transformação da concepção simbólica do cabrito para o bode acontece desde tempos antigos (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 186).

Durante a Antiguidade o cabrito foi considerado um animal sacrificial, tal como fora o cordeiro, por exemplo. Além disso, para Charbonneau-Lassay o cabrito foi a imagem do fiel iniciado em cultos de diferentes tradições, como na Assíria com o culto de Istar e Thamuz, ou na tradição grega, nos rituais para Dionísio (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 186), embora neste último caso seja mais frequente a associação ao bode e ao sátiro, e não ao cabrito.

O Velho Testamento apresenta o cabrito não de forma particular, mas semelhante a outros filhotes. No texto sagrado, as crias de quadrúpedes assumem uma conotação de inocência e pureza e, por essa razão, são por vezes usadas como símbolos de Cristo. Alia-se, no Velho Testamento, o uso do cordeiro com o cabrito em cenas de

imolação, como no Êxodo: “Vós escolhereis entre os cordeiros ou entre os cabritos, e o guardareis até o décimo quarto dia desse mês; e toda a assembleia da comunidade de Israel o imolará ao crepúsculo” (Ex, 12: 5 – 6).

Porém, nos bestiários medievais não é possível identificar os simbolismos antigos do cabrito. Por vezes ele é tratado como emblema de Cristo e outras é tratado como um emblema do Anticristo ou do pecador.

Sendo um animal de simbolismo ambíguo, a figura do cabrito aparece bastante relacionada ao Juízo Final. O *Bestiário Bodley 764* anota que “They represent sinners, who shall stand on the left hand of God on the Day of Judgement, in the same way that the just, represented by sheep, shall stand on His right hand” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 82). Este trecho faz referência à passagem: “E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes, e porá as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda” (Mt, 25: 32-33).

A figura ambígua do cabrito pode portanto se aproximar ora da cabra, em seu simbolismo positivo, ora do bode, no negativo. Nos textos dos bestiários, o cabrito representa Cristo: “Christ is like a kid because of the sins of the flesh” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 82) e, em oposição, o animal também se relaciona com o Anticristo, desta vez usando da citação de Lucas: “Há tantos anos que te sirvo, e jamais transgredi um só dos teus mandamentos, e nunca me deste um cabrito para festejar com os meus amigos” (Lc, 15: 29) (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 82). Talvez seja essa dualidade simbólica do animal a explicação para a iluminura que mostra dois cabritos em posições opostas? (Figura 54)



Figura 54: Cabrito no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 82).

Curiosamente o *Bestiário de Cambridge* faz uma associação da derivação do nome latino do cabrito, “*edendum*”, à função espiritual da abadia na qual o texto foi produzido: “Kids (*Hedi*) are so called from the word “*edendum*” (meet to be eaten) because these little ones are very fat and of an agreeable taste. And that is why our own abbey here, in which I am writing this – our “*edes*” – is also called “spiritually nourishing” (*edulium*)” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 76). Relaciona-se assim o cabrito não a Cristo, a Anticristo ou os que encaram o Juízo Final, mas à atividade produtiva e espiritualmente nutritiva de uma abadia, tal como a carne do cabrito é nutritiva ao corpo.

Sendo assim, da forma como São Gregório de Nisa (335 – 394) em suas *Homílias* atribui ao Cristo a figura da cabra como símbolo de perfeição e conhecimento visionário do passado, presente e futuro (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 191), os pensadores medievais acordam na simbologia positiva da cabra e da cabra selvagem, distanciando-se de forma sutil do cabrito, que aparece como personagem de simbolismo ambíguo e afastando-se por completo do par doméstico da cabra: o bode, que possui significação quase que exclusivamente negativa.

Capítulo II. 7: O bode e as representações dos pecados

Os animais da subfamília *caprinae* têm simbolismos essencialmente positivos, no caso da ovelha, do carneiro, do cordeiro, da cabra e do íbex; ou um simbolismo ambíguo, exemplificado pelo cabrito. Mas outro animal dessa mesma categoria possui um simbolismo oposto e negativo: o bode.

No texto de Mateus, no Novo Testamento, pode-se encontrar a oposição entre o bode, de caráter negativo, e a ovelha. Na descrição do Juízo Final, lê-se:

“Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono de sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes, e porá as ovelhas à sua direita e o bode à sua esquerda. [...] Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: “Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber” (Mt, 25: 31 – 42).

Logo, o simbolismo do bode no texto bíblico é o de um animal que se associa ao pecado e ao diabo. Essa caracterização do animal está presente também nos bestiários medievais, que fazem do bode o emblema dos pecadores. Neste sentido, o bode se relaciona a outros animais, o burro, o macaco – e por extensão o sátiro – e a coruja.

O bode e a luxúria

Sobre o bode, os bestiários medievais apresentam um animal com conotações sexuais. O sangue quente do animal, aquecido pelo vício carnal, é a única substância da natureza capaz de dissolver os diamantes, como explica o *Bestiário de Aberdeen*:

“The he-goat is a wanton and frisky animal, always longing for sex; as a result of its lustfulness its eyes look sideways – from which it has derived its name. For, according to Suetonius, *hirci* are the corners of the eyes. Its nature is so very heated that its blood alone will dissolve a diamond, against which the properties of neither fire nor iron can prevail” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 21v).

A interpretação de Varandas a respeito da dissolução do diamante é a de que a oposição entre a pedra e o sangue do bode constitui uma mensagem alegórica (VARANDAS, 2006, p. 97). De acordo com os tratados sobre as pedras, denominados lapidários, o diamante é a pedra que afasta os espíritos demoníacos e, por essa razão, tornam-se opostos o diamante e o bode. O trecho do *Liber de lapidibus*, lapidário produzido no século XII por Marbodo de Rennes (1035 – 1123), serve como exemplo das atribuições simbólicas ao diamante:

“In Arabia there is a kind of diamond, not so hard, which can be cut without goat’s blood. [...] Enchanters use this stone in their enchantments. It gives to the man who carries it strength and virtue; it protects him from bad dreams, from phantoms, from all poisons, and from all hates and discord; it cures madmen, and defends a man against his enemies. It should be set in gold or in silver, and worn upon the left arm” (In: SHACKFORD (ed.), 1913, p. 112).

As informações sobre o calor do sangue do bode e sua intensa atividade sexual provêm possivelmente de Isidoro de Sevilha, que anota:

“El chivo (hircus) es un animal lascivo, impúdico, ansioso siempre de copular; debido a esta sensualidad, sus ojos miran aviesamente, pues, según Suetonio, hircui es el nombre del ángulo de los ojos, y de ahí recibe su denominación. Su miembro fálico es tan ardiente, que su sola sangre es capaz de disolver el diamante, que ni el fuego ni el hierro pueden trabajarlo” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias* In: RETA, et. al., 2004, p. 891).

Além de apresentar estas características, o *Bestiário Bodley 764* acrescenta ainda outras, e constrói a relação alegórica entre a dissolução do diamante e a dissolução do pecado. O documento anota: “For the he-goat, which in Jewish law was offered in atonement for sins, shows us the sinner, who is pouring out his blood (that is, in the tears of penitence) dissolves the hardness of his sins” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 83). O códice apresenta de forma clara o simbolismo do bode como um pecador que se entrega à luxúria e completa: “The goats are the sinners of Gentiles. [...] The he-goats are those who follow the depravities of the devil and clothe themselves in the shaggy hide of vice” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 83).

A associação do bode com a libido descontrolada não é uma invenção dos copistas medievais e na Antiguidade o animal já tinha tal caracterização. Eliano, por exemplo, escreve que “Lujuriosos son los mandriles y los machos cabríos” (Cláudio Eliano, *Historia de los animales*, livro VII, cap. 19 In: DONADO, 1989, p. 294).

Encontra-se no *Bestiário de Rochester* a imagem de dois animais copulando (Figura 55), fazendo entender que o animal manteve a atribuição de lascivo herdada da Antiguidade. Em outros documentos verificam-se diferentes construções da alegoria da luxúria ilustrando o bode. O *Livro de Horas de São Bernardo* mostra uma figura feminina montada num bode, segurando um espelho, que também explicita a vaidade junto a inscrição na qual se lê *lvcvre* (Figura 56).



Figura 55: Bodes no *Rochester Bestiary* (British Library, *Royal MS 12 F XIII*, f. 36r). **Figura 56:** Alegoria da Luxúria no *Livro de Horas de São Bernardo*, França, séc. XVI (BnF, *Fr. 2224*, f. 27r). Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85397092/f61.item.zoom>;

Como exemplo da polissemia dos símbolos medievais, o *Saltério de Ormesby* ilustra uma representação que poderia ser inicialmente interpretada como uma alegoria da luxúria. A iluminura mostra um bode sendo montado por um homem nú, com apenas um sapato e parte do que parece ser um hábito monástico, que segura um coelho, animal considerado lascivo e símbolo da fecundidade e da luxúria (FERRO, 1996, p. 115) (Figura 57). No entanto, a imagem tem outra interpretação quando comparada com representações de misericórdias como as das catedrais de Lincoln ou Worcester, entre outras, que podem mostrar ou um homem ou uma mulher montando um bode e segurando um coelho (Figura 58).

Neste caso específico, trata-se da história pré-cristã da Filha Sábia, que encontra uma massa de ouro e, confrontada por seu pai a entregá-la ao rei, argumenta que o monarca acharia que a massa teria sido roubada. A fábula continua com o pai preso, ao

ignorar o argumento da filha. O rei, então procurando uma esposa, pede que a mulher vá ao castelo. Mas, pelas suas condições, a filha não deve ir estando vestida nem nua, não andando nem montada em animal, não indo pela estrada nem fora dela e levando ao monarca um presente que não seja um presente. A sábia filha então apresenta-se ao rei com um coelho que, ao ser entregue ao rei, irá fugir; mantém-se com um pé no chão e veste-se com uma rede ou, no caso do *Saltério de Ornesby*, com um sapato e parte de uma veste monástica na variação da história.

De acordo com Tisdall, a partir de textos como o *Gesta Romanorum*, o clero medieval designou o rei como a figura de Deus, e a filha como a figura da Virgem e, neste contexto, o bode e o coelho não representam a luxúria, como poderia ser suposto, mas simbolizam a fertilidade e a figura da Virgem (TISDALL, 1998, p. 86).



Figura 57: Alegoria no *Saltério de Ormesby*, Inglaterra, séc. XIII (Bodleian Library, *MS Douce 366*, f. 72r. Disponível em:

<http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/detail/ODLodl~1~1~42549~120477:Psalter--known-as-the--Ormesby-Psal#>); **Figura 58:** Alegoria na misericórdia da Catedral de Worcester, Inglaterra, séc.

XV (Disponível em: <http://www.misericords.co.uk/worcester.html>).

O bode em rituais religiosos

Lembrando a tradição pré-cristã da fábula da Filha Sábia, o uso do bode era frequente em rituais que envolviam a fertilidade, como nas celebrações dionisíacas, nos cultos helenísticos de Ártemis ou Vênus (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 180) e também nos rituais escandinavos dedicados ao deus Thor, uma das divindades mais adoradas entre os séculos VIII e XI nas regiões nórdicas e que, sendo chamado de “senhor dos bodes”, atribuía para si a função de manter a fertilidade dos campos (OLIVEIRA, 2016, p. 47). Entretanto, antes de apresentar as questões a respeito destes

rituais, vale a pena apontar que na tradição mosaica o bode também se integra em rituais religiosos.

O bode aparece em diferentes passagens bíblicas como elemento dos rituais de expiação do povo judeu. Os animais selecionados como parte da cerimônia do *Yom Kippur*, ou Dia do Perdão, têm como função retirar as impurezas do povo de Israel, como atestado no Levítico: “Imolará então o bode destinado ao sacrifício pelo pecado do povo e levará o seu sangue para detrás do véu. [...] Fará assim o rito de expiação pelo santuário, pelas impurezas dos israelitas, pelas suas transgressões e por todos os seus pecados” (Lv, 16:15 – 16). Além do bode imolado por Aarão no ritual de expiação, outro bode foi apartado do seu rebanho para protagonizar outro ritual expiatório, desta vez sendo abandonado no deserto: “Aarão porá ambas as mãos sobre a cabeça do bode e confessará sobre ele todos os seus pecados. E depois de tê-las assim posto sobre a cabeça do bode, enviá-lo-á ao deserto, [...] e o bode levará sobre si todas as faltas deles para uma região desolada” (Lev, 16: 21 – 22).

O episódio do bode expiatório foi encarado como uma prefiguração do sacrifício de Cristo por autores como Teodoreto (393 – 457), Tomás de Aquino (1225 – 1274), Bruno de Asti (1467 – 1541), entre outros. Todavia, São Bernardo (1090 – 1153), expondo o bode como um animal sujo, afasta tal relação com Cristo e opta por usar a história do cordeiro imolado ao invés do bode expiatório (CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, p. 182). Talvez isso justifique a ausência de qualquer menção ao bode expiatório ou sua associação a Cristo nos bestiários medievais.

Durante a época clássica o bode teve diferentes funções nas celebrações para Dionísio ou Baco. Dionísio era a divindade que personificava o excesso ébrio do vinho e, por consequência, da diminuição das inibições humanas. Nestas festividades dionisíacas – nas quais as bacantes vestiam peles de bode (CHEVALIER; GHEERBRANDT, 2009, p. 157) – um bode era sacrificado ao som de melodias chamadas *tragodiai*, ou canções caprinas, o que em certa medida promoveu o desenvolvimento da tragédia grega (VARANDAS, 2006, p. 97).

Os sátiros

À figura de Dionísio se relacionam os sátiros, companheiros da divindade (BARBER; RICHES, 1996, p. 128) e também companheiros de Pã e dos faunos nas florestas (METFORD, 1983, p. 221). Tanto o deus dos bosques Pã quanto os sátiros são

representados iconograficamente com partes de bode e, além da sua fisionomia se relacionar ao bode, também sua simbologia o faz. Assim como o bode, o sátiro encontra-se sempre predisposto a copular, lembrando ao cristão aquilo que o homem pode se tornar ao ceder às vontades da carne (VARANDAS, 2006, p. 98).

De acordo com os bestiários medievais, os sátiros são uma espécie de macacos. Lê-se no *Bestiário de Aberdeen*: “There are also apes that men call satyrs. They have quite attractive faces, and are restless, making pantomimed gestures” (Aberdeen University Library, MS 24, f. 13r In: ABERDEEN BESTIARY).

Estas criaturas, junto aos bodes, podem ter sido responsáveis pela divulgação da imagem do diabo durante a Idade Média. Barber e Riches afirmam que a criatura se aproxima do diabo medieval a partir do seus vícios sem medidas, ainda que originalmente os vícios eram mais ligados à luxúria e à bebida que aos outros pecados capitais (BARBER; RICHES, 1996, p. 128). Metford faz um adendo de que a relação do diabo com o sátiro foi reforçada a partir de uma tradução errônea do texto de Isaías, que teve a palavra “bodes” substituída por “sátiros”: “Antes, ali farão o seu pouso os animais do deserto, e as suas casas ficarão cheias de bufos; ali habitarão os avestruzes, os bodes ali dançarão” (Is, 13: 21) (METFORD, 1983, 221).

Nos bestiários, a representação do sátiro é feita de maneira diversificada, mas são comuns as partes do bode incorporando a figura do sátiro, que é ilustrado por vezes com chifres, nu – aludindo ao sexo e também à sua condição de criatura da floresta – e segurando um instrumento como um tirso, que o associa mais uma vez a Dionísio, já que tal objeto era usado em suas celebrações (Figura 59).



Figura 59: Sátiro no *Bestiário de Aberdeen* (Aberdeen University Library, MS 24, f.13r).

Companheiros de pecado: o bode, burro, o macaco e a coruja

O sátiro se associa ao bode pelo seu simbolismo antigo e pela sua aparência, mas igualmente pela sua condição de assimilado ao macaco. Portanto, o macaco também tem características simbólicas semelhantes ao bode. E, além do símio, o bode também se assemelha simbolicamente a outros animais, como o burro e a coruja. Todos eles, embora com suas particularidades, possuem simbologias negativas, sendo associados ao pecado e ao diabo. Por esse motivo podem ser encontradas iluminuras destes animais juntos em diferentes gêneros textuais da Idade Média (Figuras 60 – 62).



Figura 60: Bode e burro no *Saltério Hunterian*, Inglaterra, 1170 (Glasgow University Library, *MS Hunter 229 (U.3.2.)*, f. 88r. Disponível em: <http://special.lib.gla.ac.uk/exhibns/psalter/psalterindex.html>);

Figura 61: Bode e macaco no *Livro de Horas de Maastricht*, Liège, séc. XIV (British Library, *Stowe MS 17*, Folio 81v. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=stowe_ms_17_fs001r);

Figura 62: Bode, macaco e coruja no *Saltério de Luttrell*, Inglaterra, 1325-1340 (British Library, *Add MS 42130*, f. 38r. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_42130).

O *Bestiário de Cambridge*, citando o *Physiologus*, afirma que o burro no dia 25 de março zurra doze vezes à noite e doze vezes de dia e, a partir desse momento, a estação é conhecida como “Equinox” – nome egípcio encontrado no *Physiologus* que indica, de acordo com o estudo da astronomia, que o documento foi escrito entre os séculos II e V (WHITE, 1984, p. 83).

O códice afirma também que as pessoas podem acompanhar as horas do dia conforme o zurrar do burro. Desta forma também age o diabo: “Now the Devil is symbolized by this animal, for he brays about the place night and day, hour by hour, seeking his prey” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26 In*: WHITE, 1984, p. 83). Sendo assim, a inicial historiada do *Saltério Hunterian* representa dois dos animais que podem ser relacionados ao diabo no imaginário medieval (Figura 60).

Em relação ao macaco, que frequentemente é encontrado em iluminuras marginais acompanhando o bode, o *Bestiário Bodley 764* apresenta suas diferentes espécies, como o já nomeado sátiro, o babuíno da Etiópia, a Esfinge (“Sphinxes are also a kind of ape, with shaggy upper arms. They can be taught to forget their wild nature” – Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 49), e o símio, sendo este último o macaco relacionado ao pecado e, por extensão, ao bode.

Se tratando do símio, os bestiários medievais costumam em primeiro lugar apresentar que o animal tem a mentalidade semelhante à do homem, atribuindo, por exemplo, sentimentos ao macaco: “Apes are keenly aware of the elements; they rejoice when the moon is new and are sad when it wanes” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 12v In: ABERDEEN BESTIARY).

A associação ao diabo se dá pela falta do rabo no macaco:

“The ape does not have a tail. The Devil has the form of an ape, with a head but no tail. Although every part of the ape is foul, its rear parts are disgusting and horrid enough. The Devil began as an angel in heaven. But inside he was a hypocrite and a deceiver, and he lost his tail, because he will perish totally at the end [...]” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 12v In: ABERDEEN BESTIARY).

Portanto, faz sentido uma composição entre dois animais que simbolizam o diabo, o bode e o macaco, que no caso do *Livro de Horas de Maastrich* é representado com o rabo virado para o observador e com a cabeça voltada para trás, sendo esta a posição legada àqueles condenados a execução pública durante a Idade Média (VARANDAS, 2006, p. 99) (Figura 61).

Presente na iluminura do *Saltério de Luttrell* está também a dupla do macaco montado no bode mas, desta vez, o macaco está vestido como um nobre durante a prática da falcoaria (Figura 63). Substituindo o falcão está a coruja. A representação, também encontrada em misericórdias das catedrais de Winchester e Wells, na Inglaterra, pode ser entendida como uma sátira à falcoaria nobre (MIYAZAKI in: HASSIG, 1999, p. 35).

O bode, a coruja e o antissemitismo

Embora os manuscritos aqui analisados apresentem na maioria das vezes o bode sozinho, às vezes enquadrado por vegetação (Figura 63), o *Bestiário Royal 12 XIX* ilustra o animal duplicado, tal como descrito no *Bestiário Bodley 764*: “The two he-goats are the two peoples, namely the Jews and the Gentiles, coming from the vine-branch of sin in Leviticus” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 83) (Figura 64). Nestas imagens o bode pode ser interpretado mais do que como uma figura da luxúria, como uma figura dos judeus e gentios, que, de acordo com o imaginário cristão medieval, destróem alegoricamente os fiéis. Entende-se então, neste caso, que a vegetação encontrada nas iluminuras representa a videira, que simboliza os fiéis da Igreja (METFORD, 1983, p. 255) e o bode torna-se o pecador.



Figura 63: Bode junto a videira no Harley MS 3244 (British Library, *MS Harley 3244*, f. 46v); **Figura 64:** Bodes no *Bestiário Royal 12 C XIX* (British Library, *Royal MS 12 CXIX*, f. 31v).

Como apresentado no trecho do bestiário, o bode não representa apenas aquele que comete a luxúria, mas também o judeu. Embora a figura do judeu tenha sido mais explicitamente ligada à coruja, durante a Idade Média o bode também foi signo destes indivíduos, entendidos como seres demoníacos. Durante este período, era costume castigar esse grupo fazendo-os andar montados em um bode de costas para a cabeça do animal, posição legada aos criminosos, e também por vezes os faziam usar barbas e chifres de bode (VARANDAS, 2006, p.99). Como será discutido, é portanto o sentimento antissemita do imaginário medieval que une os simbolismos do bode com o da coruja. O bode, como símbolo do judeu, também aparece em representações da sinagoga nas iluminuras medievais. Enquanto a figura da Igreja se apresenta como uma mulher coroada, segurando um cálice, a da Sinagoga aparece com os olhos velados e por vezes segurando cabeças de bode (MELLINKOFF, p. 126).

Mas nos bestiários medievais há ainda outro animal que demonstra o antissemitismo, a coruja, que por vezes pode ser representada com chifres.

Assim como acontece com diversos outros animais, os bestiários apresentam diferentes espécies de corujas e, desta forma, descrevem diversas simbologias para elas. O *Bestiário de Aberdeen*, por exemplo, escreve sobre uma coruja noturna que, mesmo amando a escuridão da noite e vivendo entre ruínas, é signo de Cristo: “In a mystic sense, the night-owl signifies Christ. Christ loves the darkness of night because he does not want sinners – who are represented by darkness – to die but to be converted and live” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 35v In: ABERDEEN BESTIARY), e soma: “The night-owl flies at night in search of food, as Christ converts sinners into the body of the Church by preaching” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 36r In: ABERDEEN BESTIARY). Embora esta coruja em concreto possa ser relacionada a Cristo – como também acontece na obra *De Avibus* de Hugo de Folieto (1100 – 1174) –, as corujas nos bestiários costumam ser descritas como pecadoras, sentido atribuído a elas desde a Antiguidade (MIYAZAKI in: HASSIG, 1999, p. 27).

O *Bestiário Bodley 764* confirma os atributos negativos da coruja: “The screech-owl is an image of all those who yield to the darkness of a sin and flee the light of justice” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 148). Entretanto, é essencialmente a comparação da coruja com os judeus que interessa aqui sublinhar e, sobre isto, o mesmo bestiário descreve: “The night-raven is the same as the night-owl, and loves the night. This bird signifies the Jews, who, when our Lord came to save them, rejected Him, saying “We have no king except Ceaser”, and preferred the darkness to the light” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 148). O *Bestiário de Cambridge* completa: “Owls are symbolical of the Jews, who repulse Our Saviour” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 134).

O *Bestiário de Aberdeen*, citando o bispo carolíngio Rábano Mauro (780 – 856), aponta: “On this subject Rabanus says: “The owl signifies those who have given themselves up to the darkness of sin and those who flee from the light of righteousness”” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 50r In: ABERDEEN BESTIARY); e, apresentando a coruja como uma das aves descritas como impuras no Levítico (“Dentre as aves, tereis por imundas, e não se comerão, pois que são imundas as seguintes: o abutre, o gipaeto, o xofrango, o milhafre negro, [...], a coruja, a gaivota e as diferentes espécies de gavião, o mocho [...]” – Lev, 11: 13 – 17), o códice a

apresenta como uma espécie de pecador: “It is said to be a filthy bird, because it fouls its nest with its droppings, as the sinner dishonours those whom he lives, by the example of his evil ways. [...] It spends its days and nights around burial places, as the sinner delights in sin, which is like the stench of decaying human flesh [...]” (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 50v In: ABERDEEN BESTIARY).

As iluminuras encontradas nos bestiários revelam uma coruja sendo atacada por outros pássaros considerados mais puros, como o de nome pega (Figura 65), lembrando ao leitor que o ódio dos cristãos aos judeus se assemelha ao ódio dos pássaros à coruja (MIYAZAKI in: HASSIG, 1999, p. 27). Sobre esta imagem, lê-se no *Bestário Bodley 764* que “So when a sinner is recognised in full daylight he becomes an object of mockery for the righteous. [...] They tear out his feathers and wound him with their beaks, because the righteous hate the carnal deeds of the sinner and curse his excesses” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 149).

Talvez como forma de caracterizar o judeu, o *Bestiário de Aberdeen* apresenta uma coruja com chifres (Figura 66). Neste caso existem ao menos duas interpretações. A composição da coruja com chifres pode derivar de uma observação da natureza, uma vez que os artistas medievais conheciam a espécie de coruja chifruda, mas pode também ser encarada como um sinal pejorativo (MIYAZAKI in: HASSIG, 1999, p. 29). Segundo Miyazaki, as formas que os artistas encontraram para ilustrar a coruja demonstram o antissemitismo tanto quanto suas descrições textuais, representando a ave antropomorfizada, mostrando características físicas dos judeus como estes eram representados na Idade Média, possuindo um nariz em formato de gancho, por exemplo (MIYAZAKI in: HASSIG, 1999, p. 28).



Figura 65: Coruja no *Bestiário Bodley 764* (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 148); **Figura 66:** Coruja com chifres no *Bestiário de Aberdeen* (Aberdeen University Library, *MS 24*, f. 50r In: ABERDEEN BESTIARY).

Embora no caso da iluminura da coruja os chifres possam ter sido mostrados apenas como uma imitação da natureza, a história da arte medieval demonstra diferentes situações nas quais os judeus são representados com chifres. Os motivos para tal são incertos, mas Poliakov argumenta que o chifre como artifício para destacar os judeus na arte se originou a partir de duas situações: o entendimento de um Moisés chifrudo – fruto da interpretação de São Jerônimo – e do uso pelos judeus de chapéus pontudos, o *pileum cornutum* (POLIAKOV, 2003, p. 136) (Figura 67).



Figura 67: Moisés com chifres e judeus usando o *pileum cornutum*, França, séc. XIII (Bodleian Library, MS Rawl G. 184, fol. 111v. Disponível em: <http://bodley30.bodleian.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/search?q==%22MS.%20Rawl.%20G.%20184%22>)

A explicação de tais chapéus figurarem na cabeça dos judeus é complexa e dificilmente passível de certezas. Na arte medieval as personagens ilustradas podem ser, em grande medida, identificadas pelas suas vestes. E, de acordo com Lipton, nada diferenciava os judeus de outras personagens nas iluminuras e, por esta razão, a autora acredita que não foi o antissemitismo a principal razão de instituir o *pileum cornutum* aos judeus, mas sim a necessidade de diferenciá-los (LIPTON, 2014, p. 47), ainda que com o tempo este acessório tornou-se parte da imagem satirizada do judeu na Idade Média.

Embora não haja razão para pensar que o uso de chapéus dessa natureza fosse frequente entre os judeus, uma vez que não há lei religiosa que assim os obrigue nem documentos – além da arte – que comprove o real uso destes acessórios, a partir do séculos XI e XII a representação do *pileum cornutum* se tornou cada vez mais frequente na arte (LIPTON, 2014, p. 17), até que a partir do século seguinte foi estabelecido nos

concílios de Breslávia e Viena, em 1267, a obrigatoriedade do uso destes, ao que Lipton chama de “a remarkable case of life imitating art” (LIPTON, 2014, p. 164).

As razões para tal popularidade não são consensuais entre os autores. Enquanto Lipton argumenta que, pelo menos inicialmente, a representação do chapéu fosse um meio de diferenciar as personagens dos manuscritos (LIPTON, 2014, p. 16), Miyazaki acredita que trata-se de uma forma de deixar os judeus com feições diabólicas (MIYAZAKI in: HASSIG, 1999, p. 29), e Varandas defende que o uso do chapéu pontiagudo foi mais uma forma de associar o judeu ao bode e, por extensão, ao diabo (VARANDAS, 2006, p. 101).

Seja qual for a razão, é válida a interpretação de que a representação deste acessório nas imagens dos judeus, pelo seu formato de chifre e pelo já atribuído sentimento antissemita do período, carrega conotações negativas. E, como ferramenta para satirizar o povo judeu, igualmente serviram as imagens – visuais e textuais – do bode e da coruja nos bestiários medievais, apresentando os animais como figuras que, mesmo que carreguem diferentes significados dependendo do contexto, representam o pecado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo desta pesquisa foi apresentar os principais simbolismos envolvendo os animais com chifres, ou assim representados, encontrados nos textos de bestiários ingleses. Como o pensamento da Idade Média atravessava fronteiras políticas e de gênero na Europa Ocidental, não só os bestiários foram levados em consideração, como também os animais com chifres reais foram. Após a leitura dos documentos selecionados, além dos simbolismos dos animais com chifres, considerações puderam ser feitas a respeito do imaginário medieval e dos bestiários.

As narrativas destes documentos demonstram uma construção doutrinária e edificante, como apresentado anteriormente a partir da literatura especializada. As presenças dos animais nas narrativas não tinham como função principal a instrução do leitor sobre suas características zoológicas. De fato, um dos bestiários aqui estudados apresenta na narrativa do lobo o sentido alegórico destas narrativas: “Now all this is to be understood in a spiritual manner, and you have to say it allegorically, to the higher sense. For what can we mean by the Wolf except the Devil?” (Cambridge University Library, *MS l.i. 4. 26* In: WHITE, 1984, p. 60).

Lembra-se aqui que a Idade Média foi um período de constante vigilância do pecado e dos pecadores, o que justifica a atenção dada nos bestiários às maneiras de como evitar o pecado, usando símbolos animais, como a cabra que consegue distinguir as ervas boas das más. A espiritualidade medieval era, conforme Vauchez, baseada no combate do homem contra si mesmo (VAUCHEZ, 1995, p. 63).

A evolução da figura e do papel do diabo na Idade Média correspondia ao avanço dos processos de doutrinação e instrução dos fiéis e, neste contexto, as alegorias animais tornaram-se essencialmente importantes, sendo a natureza o grande reservatório de símbolos do período (LE GOFF, 1995, p. 95). Logo, a função das alegorias animais nos bestiários é de instruir o leitor, o que é mais fácil a partir das alegorias do que a partir da elaboração erudita.

Também é possível perceber nos bestiários o maniqueísmo e dualismo do Cristianismo medieval, período onde a luta entre o bem e o mal era constante: o lugar dos tormentos, o inferno, é contrário ao lugar das alegrias, o céu (QUÍRICO, 2011, p. 2). Vauchez acredita que a espiritualidade feudal concentra-se no esforço doloroso da luta (VAUCHEZ, 1995, p. 60). E, para Le Goff, a sociedade medieval foi composta por

oposições entre esquemas binários como bons e maus, superiores e inferiores (LE GOFF, 1989, p. 15).

A pedagogia do medo, exercitada durante o período medieval, necessitava de figuras opostas, uma para a qual o fiel deve se aproximar e a outra da qual deve se afastar. Os bestiários não fugiram desta composição e frequentemente usam de esquemas dualistas nas narrativas, como a partir das oposições entre o antílope e o caçador, o cervo e a cobra, o touro e o urso, a ovelha e o lobo, entre outros.

Tais narrativas demonstram também o interesse dos pensadores medievais na herança intelectual da Antiguidade. Para além das influências antigas na taxonomia medieval, como no caso do elefante: “The Indians call him ‘barro’ (bhri) from the sound of his voice [...]. The Persians and Indians put wooden towers on his back and flight with arrows as if they were on top of a wall” (Oxford, Bodleian Library, *MS Bodley 764* In: BARBER, 1999, p. 40), as obras antigas também legaram simbolismos e tradições aos bestiários, ainda que fossem reinterpretados à maneira cristã.

Um importante aspecto a ser destacado na conclusão desta pesquisa é que os animais não podem ser categorizados com simbolismos únicos e, por vezes, tais simbolismos podem ser mesmo opostos. Também os próprios chifres e animais chifrudos podem ser encarados como elementos simbólicos polissêmicos. E, diferente de como poderia ser suposto, os chifres durante o período medieval estavam mais ligados às figuras do bem que às do mal.

A presença dos chifres nos animais não representa, portanto, um elemento de individualização em relação aos restantes em nível simbólico, podendo ter as mais diversas interpretações. E, embora o maniqueísmo esteja presente na mentalidade medieval, como demonstrado a partir dos esquemas binários das narrativas dos bestiários, tais oposições no que concerne os chifres e animais com chifres podem ser bem mais sutis.

Numa primeira investigação, um animal como o unicórnio parecia ser um emblema exclusivamente positivo durante a Idade Média, enquanto o bode parecia ser exclusivamente negativo. No entanto, a mentalidade medieval usou de diferentes tradições para compor as narrativas alegóricas animais e, por isso, tais alegorias são passíveis de várias interpretações consoante seus contextos e de acordo com a finalidade de cada texto produzido. Assim, o unicórnio pode simbolizar igualmente o Cristo a partir do seu sacrifício e do poder atrativo exercido pela Virgem, mas pode também ser símbolo da vaidade, do amor cortês e até da morte, como no caso da história dos Santos Barlaão e

Josafá. O bode, por sua vez, relaciona-se com o pecador, com a luxúria, com os desvios morais, mas também pode ser associado à fertilidade encontrada no Cristianismo, como na parábola esculpida na misericórdia da Catedral de Worcester.

Sejam elementos que acompanham o cordeiro de Deus nas páginas dos Apocalipses (Figura 68) ou sejam integrantes à figura do diabo (Figura 69), os chifres, durante o longo período aqui estudado, são instrumentos de construção simbólica de grande importância não somente nos códices dos bestiários como em todos os aspectos do imaginário e da criatividade da Idade Média.



Figura 68: Detalhe de Apocalipse, Flandres, séc. XV (BnF, Néerlandais 3, f. 6r. Disponível em: <http://images.bnf.fr/jsp/index.jsp?destination=afficherListeCliches.jsp&origine=rechercherListeCliches.jsp&contexte=resultatRechercheAvancee>); **Figura 69:** Detalhe do Saltério de São Luis e Branca de Castella, França, 1225 – 1235 (Bibliothèque de l'Arsenal, *MS 1186 réserve*, f. 20r. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7100723j/f47.item>);

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1:** Gravura dos ciclos da lua junto a um íbex, França, c. 25 – 30.000 a.C.
- Figura 2:** Vênus de Laussel, França, c. 20.000 a.C.
- Figura 3:** Deusa Fortuna segurando conucópia, Império Romano, séc. II a.C.
- Figura 4:** Cernunnos no Pilar dos Barqueiros, Gália, séc. I.
- Figura 5:** Moisés chifrudo no *The Shaftesbury Psalter*, Inglaterra, séc. XII.
- Figura 6:** São Cornélio em Livro de Horas, Gante, séc. XV.
- Figura 7:** São Marcos na *Bíblia de Worms*, Renânia, séc. XIII.
- Figura 8:** Papa e membros do clero com chapéus em formato de chifres, Itália, séc. XIII.
- Figura 9:** *Hennin*, na obra *Alegoria do Amor Verdadeiro*, de Hans Memling, séc. XV.
- Figura 10:** Íbex no *Bestiário 12 CXIX*.
- Figura 11:** Íbex no *Bestiário Bodley 764*.
- Figura 12:** A pia batismal de Thames Ditton, Inglaterra, séc. XII.
- Figura 13:** Íbex na mesma pia batismal, Inglaterra, séc. XII.
- Figura 14:** Antílope no *Bestiário MS 3244*.
- Figura 15:** Antílope no *Bestiário de Rochester*.
- Figura 16:** Cervo no *Bestiário de Rochester*.
- Figura 17:** Cervo no *Bestiário 12 CXIX*.
- Figura 18:** Santo Huberto de Liège na obra *A Conversão de Santo Huberto*, Colônia, 1485 – 1490.
- Figura 19:** Santo Eustáquio no *Decreto de Smithfield*, Toulouse, 1300 – 1340.
- Figura 20:** Cervos atravessando um rio no *Bestiário MS 254*.
- Figura 21:** Pantera no *Bestiário Bodley 764*.
- Figura 22:** Pantera no *Bestiário Harley 3244*.
- Figura 23:** Pantera no *Bestiário Lat. 3630*.
- Figura 24:** Cães no *Bestiário Harley 3244*.
- Figura 25:** Monoceros no *Bestiário de Aberdeen*.
- Figura 26:** Unicórnio no *Bestiário Harley 3244*.
- Figura 27:** Unicórnio no *Physiologus de Berna*.
- Figura 28:** Unicórnio no *Bestiário Bodley 764*.
- Figura 29:** Misericórdia de unicórnio, Priorado de Cartmel, Cumbria, Inglaterra, 1440.

Figura 30: Unicórnio como símbolo da morte no manuscrito de Vicente de Beauvais *Speculum historiale*, França, séc. XV.

Figura 31: Unicórnio como símbolo da vaidade no *Decreto de Smithfield*, Toulouse, 1300 – 1340.

Figura 32: Cristo em Majestade junto às quatro criaturas no *Bestiário de Aberdeen*.

Figura 33: Detalhe de São Lucas como figura bovina no *Bestiário de Aberdeen*.

Figura 34: O martírio de Santo Eustáquio no *Decreto de Smithfield*, Toulouse, 1300 – 1340.

Figura 35: O touro fugitivo da história de São Miguel Arcanjo, no *Livro de Horas*, França, 1430.

Figura 36: São Silvestre no *Legendário Húngaro de Angevin*, Hungria, c. 1330.

Figura 37: Bovino no *Bestiário 12 CXIX*.

Figura 38: Bovino no *Bestiário Bodley 764*.

Figura 39: Eale no *Bestiário 12 CXIX*.

Figura 40: Touro no *Bestiário de Rochester*.

Figura 41: Vaca no *Bestiário Bodley 764*.

Figura 42: Áries no *Livro de Horas de Bedford*, França, c. 1410 – 1430.

Figura 43: Santa Agnes no *Livro de Horas de Filipe da Borgonha*, Flandres, c. 1450 – 1460.

Figura 44: Carneiro no *Bestiário 12 CXIX*.

Figura 45: Ovelha no *Bestiário 12 CXIX*.

Figura 46: Carneiro no *Bestiário Add. 11283*.

Figura 47: O cordeiro com sete chifres no *Apocalipse de Dyson Perrins*, Londres, c. 1255 – 1260.

Figura 48: A besta de dez chifres no *Apocalipse do Mestre de Sarum*, Salisbury, c. 1240 – 1250.

Figura 49: Cristo como Bom Pastor na Catacumba de Priscila, Roma, séc. III.

Figura 50: Cordeiros e Ovelhas no *Bestiário de Rochester*.

Figura 51: Lobo no *Bestiário 12 CXIX*.

Figura 52: Cabra e cervo junto ao caçador e ao dictamno.

Figura 53: Cabras no *Bestiário de Rochester*.

Figura 54: Cabrito no *Bestiário Bodley 764*.

Figura 55: Bodes no *Rochester Bestiary*.

Figura 56: Alegoria da Luxúria no *Livro de Horas de São Bernardo*, França, séc. XVI.

Figura 57: Alegoria no *Saltério de Ormesby*, Inglaterra, séc. XIII.

Figura 58: Alegoria na misericórdia da Catedral de Worcester, Inglaterra, séc. XV.

Figura 59: Sátiro no *Bestiário de Aberdeen*.

Figura 60: Bode e burro no *Saltério Hunterian*, Inglaterra, 1170.

Figura 61: Bode e macaco no *Livro de Horas de Maastricht*, Liège, séc. XIV.

Figura 62: Bode, macaco e coruja no *Saltério de Luttrell*, Inglaterra, 1325-1340.

Figura 63: Bode junto a videira no Harley MS 3244.

Figura 64: Bodes no *Bestiário Royal 12 C XIX*.

Figura 65: Coruja no *Bestiário Bodley 764*.

Figura 66: Coruja com chifres no *Bestiário de Aberdeen*.

Figura 67: Moisés com chifres e judeus usando o *pileum cornutum*, França, séc. XIII.

Figura 68: Detalhe de Apocalipse, Flandres, séc. XV.

Figura 69: Detalhe do *Saltério de São Luis e Branca de Castella*, França, 1225 – 1235.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Bestiários

Bestiário de Aberdeen (Aberdeen University Library, MS 24) In: ABERDEEN BESTIARY. Disponível em: <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24>.

Bestiário de Cambridge (Cambridge University Library, MS l.i. 4. 26) In: WHITE, T. H. (Trad.). *The Book of Beasts*. New York: Dover Publications, 1984.

Bestiário Bodley 764 (Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 764) In: BARBER, Richard. (Ed.). *Bestiary*. Woodbridge: The Boydell Press, 1999.

Bestiário Add. 11283 (British Library, Add. MS 11283). Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_11283.

Bestiário 12 CXIX (British Library, Royal MS 12 CXIX). Disponível em: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8813>.

Bestiário de Rochester (British Library, Royal MS 12 F XIII). Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal_MS_12_f_xiii.

Bestiário Harley 3244 (British Library, MS Harley 3244). Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_3244.

Fontes Auxiliares

Anglo-Saxon Chronicle In: The Avalon Project. Disponível em: <http://avalon.law.yale.edu/medieval/ang11.asp>.

Bestiario Medieval In: MALAXECHEVERRÍA, Ignacio, (ed.), Madrid: Ediciones Siruela, 1986.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus Editora, 2016.

Celsus. *De Medicina* In: SPENCER, W. G. (ed.). Cambridge e Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

Claudio Eliano, *História de los animales* In: DONADO, José Vara (ed.). Madrid: Akal, 1989.

Estrabão, *Geography* In: JONES, H.L (ed.). Cambridge, Massachusets: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1924. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Strab>.

Isidoro de Sevilla. *Etimologias* In: RETA, Jose Oroz; CASQUERO, Manuel A. Marcos; Y DIAZ, Manuel Diaz (eds.). Ed. Bilingue. Madrid Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Jacopo de Varazze. *Legenda Áurea: vida de santos* In: FRANCO JÚNIOR, Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Plínio. *Historia Natural* In: CANTÓ, Josefa; SANTAMARÍA, Isabel Gómez; MARÍN, Susana González; TARRIÑO, Eusebia Tarriño (eds.). Madrid: Cátedra, 2002.

Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore In: CURLEY, Michael J. (trad.). Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Regra de São Bento In: EVANGELISTA, D. João, O.S.B. (trad.). Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980. Disponível em: http://www.asg.org.br/imagens/Regra_de_Sao_Bento.pdf.

Santo Irineu de Lyon. *Contra los Herejes* In: BIBLIOTECA CATÓLICA DIGITAL. Disponível em: http://www.mercaba.org/Tesoro/IRENEO/00_Sumario.htm.

Solino. *Colección de hechos memorables o El Erudito*. FERNÁNDEZ NIETO, Francisco J. (intro., trad. e notas). Madrid: Editorial Gredos, 2001.

São Gregório Magno, *Homilias sobre Ezequiel* In: MIGNE, Jean Paul. Les Homélies de Saint Grégoire, pape, sur Ezéchiel. Paris: Lottin, 1747 (Tradução de Franco Cambraia). Disponível em: http://www.academia.edu/12614330/Homilia_IV_sobre_Ezequiel_de_S%C3%A3o_Greg%C3%B3rio_Magno_540-604.

Virgílio. Eneida. DRYDEN, John (trad.). Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0054>.

Estudos

ALEXANDER, Dominic. *Saints and Animals in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2008.

ARNOLD, Dorothea. *An Egyptian Bestiary*. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1995.

BAXTER, Ronald. A Baronial Bestiary Heraldic Evidence for the Patronage of MS Bodley 764, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 50: 196 – 200, 1987.

BODENHEIMER, Friedrich Simon. *Animal and Man in Bible Lands*. Leiden: E. J. Brill, 1960.

BARBER, Richard; RICHES, Anne. *A Dictionary of Fabulous Beasts*. Woodbridge: The Boydell Press, 1996.

BOND, Francis. *Wood Carvings in English Churches, 1. Misericords*. London: Oxford University Press, 1910.

BRIGGS, Asa. *História Social da Inglaterra*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

BROWN, Michelle. *Understanding Illuminated Manuscripts: A guide to technical terms*. Los Angeles: Getty Publications, 1994.

CARPEAUX, Otto Maria. *A História da Literatura Ocidental*. São Paulo: Leya, 2011.

CHAMBEL, Pedro. As alegorias animais do corpo no Orto do Esposo In: ALARCÃO, M.; BUESCU, M. I.; MIRANDA, M. A. (coord.) *O corpo e o gesto na civilização medieval*. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

_____. A Evolução do Bestiário Letrado Medieval: uma síntese. IEM – Instituto de Estudos Medievais. Lisboa: 2006. Disponível em: <http://germanistik-portugal.org/iem/investigar/estudos/investigacao/bestiario-letrado-medieval>.

_____. A simbologia dos animais n' "A Demanda do Santo Graal". Cascais: Patrimonia Historica, 2000.

_____. Os animais na literatura clerical portuguesa dos séc. XIII e XIV- Presença e funções. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, dissertação de doutoramento, exemplar policopiado, 2003.

CHARBONNEAU-LASSAY, Louis. *The Bestiary of Christ*. New York: Parabola Books, 1991.

CHEVALIER, Jean (dir.). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986.

_____; GHEERBRANDT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CLARK, Willene B; McMUNN, Meradith T. (eds.). *Beasts and Birds of the Middle Ages*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1989.

COLLINS, Rev. A. H. *Some Twelfth-Century Animal Carvings and their sources in the Bestiaries*. The Connoisseur, p. 238-243, 1940.

CRANE, Susan. *Animal Encounters: Contacts and Concepts in Medieval Britain*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2012.

DIBON-SMITH, Richard. *The Horn in Antiquity*. Disponível em: https://www.academia.edu/13353445/The_Horn_in_Antiquity.

_____. *The Ibex History of a Near Eastern Time Symbol*. Disponível em: <http://www.dibonsmith.com/ibex.pdf>.

DRUCE, George C. The Symbolism of the goat on the Norman font at Thames Ditton. Surrey Archaeology, Volume 21, 1908.

ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014. p.103-153.

EMMERSON, Richard K. (ed.). *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.

ERCOLE, Bruno. A iluminura como narrativa: o exemplo do bestiário medieval. II Seminário de História Medieval e Moderna: mundos ibéricos em debate, Goiânia, 2016. Disponível em: <http://iisihmm.wixsite.com/mundosibericosdebate/resumos-e-anais>.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor. MÁTHESIS, 14, 2005. Disponível em: http://z3950.crb.ucp.pt/biblioteca/Mathesis/Mat14/Mathesis14_9.pdf.

FEDERLIN, Ben. The Origin and Intention of Medieval Bestiary: A critical examination and analysis focusing on alleged scientific merit. Tese de Bacharelado em Artes, Faculdade da Escola de Artes e Ciências, Brandeis University, Waltham, 2014.

FERNÁNDEZ, Manuel García. La evolución de la Leyenda del Unicornio en la baja Edad Media: Historia de una pareja. Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 1997.

FERRO, Xosé Ramón Mariño. *El Simbolismo Animal: creencias y significados en la cultura occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.

FLORES, Nona C. (ed.). *Animals in the Middle Ages: A Book of Essays*. New York: Taylor & Francis, 2000.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. A nobreza cristológica de animais no bestiário medieval: o exemplo do Leão e do Unicórnio. *Mirabilia 9: Aristocracia e nobreza no mundo antigo e medieval*, 2009.

FORBES, Thomas R. Medical Lore in the Bestiaries. *Medical History*, Vol.12:3, 1968.

FORSYTH, William H. The Medieval Stag Hunt. New York: The Metropolitan Museum of Art Bulletin, 1952.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FUNCK, Elvio. *Breve História da Inglaterra*. São Paulo: Editora Movimento, 2012.

GARCIA, Muriel Araujo Lima. As imagens em bestiários ingleses dos séculos XII e XIII. Tese de Pós-Graduação em História Social, USP, 2015.

GOMBRICH, E. H. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

HASSIG, Debra. *Medieval Bestiary: Text, Image, Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HASSIG, Debra (ed.). *The Mark of the Beast*. Nova York: Editora Routledge, 1999.

HAYMAN, Richard. *Church Miseriords and Bench Ends*. Oxford: Shire Publications, 2016.

HENRICK, Thomas S.. Sport and Social Hierarchy in Medieval England. *Journal of Sport History*, 9, n.2, 1982.

HERNANDO, Irene Gonzáles. El Tetramorfo. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, nº 5, 2011.

HUMPHREYS, H., The horn of the unicorn. *Antiquity* 2715–19, 1953.

LACE, Joanna Dorothy. The Colour of clothes in Medieval paintings of the Bible stories. 2015. Disponível em: <http://www.joannalace.org.uk/>.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Volume II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. (coord.). *O homem medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

_____. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. *Una Edad Media en imágenes*. Barcelona: Editora Paidós, 2009.

LIPTON, Sara. *Dark Mirror: The Medieval origins of Anti-Jewish iconography*. New York: Metropolitan Books, 2014.

LOYN, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

McCULLOCH, Florence. *Mediaeval Latin and French Bestiaries*. The University of North Carolina Press, 1962.

MEDIEVAL BESTIARY, 2016. Disponível em: <<http://bestiary.ca/>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

MELLINKOFF, Ruth. *The horned Moses in Medieval Art and Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1970.

METFORD, J.C.J. *Dictionary of Christian Lore and Legend*. Londres: Thames and Hudson, 1983.

MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro. *Bestiário Medieval: Perspectivas e Abordagens*. Lisboa, 2014.

MORTIMER, Ian. *The Time Traveler's Guide to Medieval England*. Londres: Vintage, 2009.

MURATOVA, Xénia. Les animaux à cornes dans les manuscrits des bestiaires: tradition antique et interprétations médiévales. In: POMEL, Fabianne. *Cones et plumes dans la littérature médiévale: Attributs, signes et emblèmes*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

NEWMAN, Paul B. *Growing up in the Middle Ages*. Jefferson, Londres: McFarland & Company, 2007.

NICHOLS, Andrew. The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus: Translation and commentary with and introduction. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade da Flórida, 2008.

OLIVEIRA, Leandro Vilar. Thor, o senhor dos bodes: um estudo de simbologia animal. Diversidade Religiosa, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 34-63, 2016.

OSTROM, Theresa. And he Honoured Pat hit hade euermore after: The influence of Richard II's livery system on Sir Gawain and the green knight. Tese em Mestrado em Artes, Universidade da Flórida, 2003.

PLUSKOWSKI, Aleksander. Narwhals or Unicorns, exotic animals as material culture in medieval europe. *European Journal of Archaeology*, Vol. 7 (3): 291–313, 2004.

POLIAKOV, Leon. *The History of Anti-Semitism. Vol. 1: From the Time of Christ to the Court Jews*. Philadelphia: Pennsylvania Press, 1955.

QUIRINO, Tamara. A iconografia do Inferno na tradição artística medieval. In: ZIERER, Adriana (coord.). *Mirabilia 12, Paraíso, purgatório e inferno: a religiosidade na Idade Média*, 2011.

RESL, Brigitte (ed.). *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.

RYDER, Michael. The use of goat hair an introductory historical review. *ANTHROPOZOOLOGICA*, 1993, N° 17.

SALVAGNO, Lenny. The role of goat in English medieval husbandry and economy: current challenges and future directions. The University of Sheffield: Assemblage PZAF: 101-110, 2014.

SALISBURY, Joyce E. *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*. London: Routledge, 2010.

SHACKFORD, Martha Hale (ed.). *Legends and Satires From Medieval Literature*. Boston: Ginn and Company, 1913.

SHEPARD, Odell. *The Lore of the Unicorn*. New York: Dover Publications, 1993.

SILVERMAN, Benjamin C. Monastic Medicine: A Unique Dualism Between Natural Science and Spiritual Healing. HURJ Spring 2002 Issue 1 www.jhu.edu/hurj 10-17, 2002.

SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Maria. *O reino de Deus e o reino dos homens: As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SPINA, Segismundo. *Cultura Literária Medieval*. São Paulo: Editora Ateliê, 2007.

STEELE, Robert (ed.). *Medieval Lore: An epitome of The Science, Goegraphy, Animal and Plant Folk-Lore and Myth of The Middle Age: being classified cleanings from the*

encyclopedia of Bartholomey Anglicus on the properties of things. London: Elliot Stock, 1893.

STRICKLAND, Debra Higgs. *Saracens, demons and Jews: making monsters in Medieval art*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

THE NATIONAL GALLERY. *The Wilton Diptych*. Londres: National Gallery Company, 2015.

THOMPSON, James Westfall. *The Middle Ages: 300-1500*. Nova York: Cooper Square Publishers, 1972.

TISDALL, M. W. *God's Beasts. Identify and understand animals in Church carvings*. Plymouth: Charleston Press, 1998.

VALENTINI, Carlos; RISTORTO, Marcela. Bestiarios medievales e imaginario social. Scripta, Vol. 8/1, 2015, p. 13-24.

VARANDAS, Angélica. A Cabra e o Bode nos bestiários Medievais Ingleses. Brathair 6(2), 2006, p. 95-116).

_____. A Idade Média e o Bestiário. Revista Medievalista Online do Instituto de Estudos Medievais (IEM), FCSH-UNL. Lisboa, ano 2, n.2, p. 1-53, 2006. Disponível em: < <http://www2.fcsch.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA2/medievalista-bestiario.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

_____. Physiologus seith sikerly: A referência ao Fisiólogo em “The Nun’s Priest’s Tale” de Geoffrey Chaucer. In: MACEDO, Ana Gabriela, *et al.* (Eds.) *Intertextual Dialogues, Travels & Routes*, U Minho, 79-92, 2007.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WARREN, Jeremy. The Horn of St. Hubert in the Wallace Collection. In: ROBINSON, James; DE BEER, Lloyd (eds.). *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. The British Museum: 2014.

WATERS, Elyse. Zoological analysis of the unicorn as described by classical authors. Archeometria Műhely 2013/X./3.